شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی هدانا لهذا وما کنا لنهتدی لولا ان هدانا الله ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین

والصلوة علی من اکمل رسالته اختاره وختم نبوته اصطفاه والتسلیم علی عترته وآله واصحابه وارتضاه وسلکه

الاول الحسیه والاحقاق ... التربیه والاتمام ... الشرق

اوصیائه الهادین بنوره ... فیقول الفقیر الی الله الراجی ... ربه الغنی عبد الرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی تجاوز الله

عن سیئاته انه لما کان خاتم المحققین افضل الحکماء والمتکلمین سلطان العلماء فی العالمین نصیر الحق والملة والدین محمد بن

محمد الطوسی اعلی الله مقامه فی ... وکان منفردا فیما بین علماء الشریعة ... لم یسبقه فیه احد من الاواخر

... لم یلحقه احد من الاواخر وکذلک کتاب التجرید من مصنفاته ... من الکتب المؤلفة فی الفن ...

علیها مصنفات الاولین ... ما صنفه الاخرین ... جودة ترتیب ... و ... تحریر ...

تجرید للعقائد ... تهذیب للاصول عن الزوائد وضبطا ... الفوائد ...

مع اشارات ... کاشفة عن المقاصد ... تنبیهات ...

من ... ولم ... فی ... من قوم ...

فی ... الحال ... شرحه من ...

... غیر ان ... الاکثر ... حالا ان ... ذلک العزم ...

... ذلک ...

... و ...

... شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام ...

فی ... فی تعریف علم الکلام وبیان موضوعه ... ومرتبته ...

...

فانه ...

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
والصلوة على من كمل رسالته اختاره وختم نبوته اصطفاه والتسليم على آله وعترته الذين اصطفاهم وارتضاه
اما بعد فيقول العبد الفقير الى الله الغني عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله
عن سيئاتهم انه لما كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء في العالمين نصير الحق والملة والدين محمد بن
محمد الطوسي اعلى الله مقامه في القدس قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء الحكمة لم يجمع بعده احد الا الاجر
وقد قيل لم يتفق مثله لاحد من الاواخر كما ان كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز من بين كتب المؤلفة في هذا الفن
على مصنفات الاولين ولم يجر بمثله اقلام مصنفات الآخرين مع جودة ترتيب ولطف تحرير وجزالة تقرير كما انه
تجريد للعقايد ونهاية تهذيب للاصول عن الزوائد وجمع لجميع الفوائد وبالجملة جامع لشوارد الفوائد
مع اشارات لطيفة الى الحقائق الشريفة كاشفة عن المقاصد وتلويحات لائحة الى الاسرار

ولكون تلك العبارات مشيرا الى المطالب العالية ورموز الى دقائق الحكمة الالهية كان رائده على طوالع انوار المطالب
وانظار نافذة لمطالع الانوار المحمدية وقد كانت الشروح على المتن المختصر والتعليقات من انظار اعاظم العلماء
وقد كان الكتاب مع ذلك مرتبا على نحو لم يكن من ان يصير الا من بعد المحقق العظيم الشأن ولقد صار جملة ذلك
جمع اصحاب الكمال الى الاشتغال به وصرفوا هممهم الى الخوض في مطالب ومقاصد تلخيص لعلهم يقربون
دراية مقاصده باحكام تكلف في تفسير الفاظه وشرح معانيه وتفصيل بعض معضلاته وتصحيح بعض مشكلاته
من مكان ولم يهتد الى مغزى مرامه احد منهم من قديم او جديد ولذا ان العبد الضعيف الفقير لما رأى ذلك القصور
في اكتساب الكمال والحصول على الكلام ما يريد ان يشرحه من مطالبه ومقاصده الا من قبل الله تعالى
عليه ما لم يظهر لاكثر من قبله او من قبله الا امر ما لا ان يكون ذلك لم يخرج عن
الطالبين وقد كان فيما سبق عليه ولم يتيسر لي الا الشروع في ذلك اكثر من ثلاثين سنة
وهو ما بين العلماء يتم اتمامه في مدة مديدة في ذلك وشرعت فيه بعد ما انضم الى ذلك من حقائق وتحقيقات فيه
لما المحققون وتشرفت بالتأكيد التامة الى كل امر من الامور ولا يكون في جميع احواله
والاحوال العظيم وهو بعد ان ذلك الامر الاعظم والاتم ووسمته بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام
في المقصود فقدم مقدمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فان كان يجب تقديم ذلك
في كل علم لكن كان ذلك في هذا العلم اوجب فان الشروع فيه مع عدم الاطلاع على ذلك
فانه دال على ان المطلب غير معلوم او غير مفيد وفي تقديم ذلك ما يعلم المطلوب من تمييز العلم وغير ذلك

قوله في تعريفه **الاول** [illegible] حقيقة [illegible] والمعرفة والتجربة [illegible] والعلم فيه [illegible]

صاحب المواقف هو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم [illegible]

المواقف لكون المراد بالعلم [illegible] التصديق معناه يجوز ان يكون المراد [illegible] عارية عن [illegible]

كما اشار [illegible] الى علم الكلام [illegible] لا حاجة الى العقائد [illegible] ثم قال شارح المواقف

في شرح التعريف [illegible] والمعنى الاعم او التصديق [illegible] يشمل ادراك الحجة في العقائد [illegible]

على القدرة [illegible] الحجة الدالة [illegible] فيشمل التعريف العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه

من الادلة [illegible] ان تلك القدرة [illegible] ذلك الاثبات [illegible] العلم [illegible]

[illegible] الاختلاف [illegible] فيه [illegible] مع ذلك ان

فلا اختصاص [illegible] باثبات هذه العقائد [illegible] الاختصاص [illegible]

[illegible] ترتب [illegible] تلك القدرة [illegible] جميع العقائد [illegible] ذلك الترتيب [illegible]

[illegible] ان اثبات العقائد [illegible] مع شرح [illegible]

من [illegible] مذهب الاشعري [illegible] اثبات العقائد [illegible] علم الكلام [illegible]

وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع [illegible] فيه [illegible] قول [illegible]

[illegible] من العقائد [illegible] الشرع [illegible] ان [illegible] بالعقائد [illegible]

الكلام [illegible] اثبات [illegible] قال شارح المقاصد [illegible] اثبات العقائد

تحصيلها واكتساب [illegible] من التعليقات [illegible] شارح المواقف انه لا يلزم منه ان يكون

العلم بالعقايد خارجا عن الكلام [illegible] والمراد بالعقيدة ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل

الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان [illegible] اعتقادية [illegible] في الكلام [illegible]

[illegible] الاعتقاد [illegible] الكلام [illegible]

والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد [illegible] ذلك الاعتقاد [illegible] فان من [illegible]

[illegible] الكلام [illegible] المراد [illegible]

[illegible] الاثبات [illegible] المعجزة [illegible]

[illegible] قال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق

ويسمى اصلية واعتقادية [illegible] الاخبار [illegible]

[illegible] والاختلافات [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible]

[illegible] الاستدلال [illegible] الاحكام [illegible] الاسلام

[illegible]

[illegible] الفقه الاكبر [illegible] الفقه والاعتقاديات [illegible]

[illegible] علم الكلام [illegible] الكلام [illegible]

فيه كان تسمية كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه اول شيء فرض من الكلام في تحقيق الشرعيات …

ولانه اكثر منه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولم يكثر فيه … لانه يتوقف عليه … فصار كانه هو الكلام …

من الكلام وهو الكلام … في الاعتقاديات …

الشرعية الاعتقادية … العقائد الدينية …

كان من الدين في الواقع كلام … الكلام المخالف … بالعقائد الدينية …

قولهم في العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية …

… الشرعيات …

وعلم … الاعتقاديات …

الزمن هذا الاسم …

… شرح المقاصد وقال في شرحه …

… كلام القدماء … الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة …

لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري

يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم

اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى

ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا بذيل الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ …

الاشعري مع استاذه ابي علي الجبائي في مسألة ذكرها شارح العقائد وانا اجوز ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا وسنذكرها

ان شاء الله تعالى في موضع يليق بها ورجع عن مذهبه فصار فرقة الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة

واثبات ما ورد به السنة وجرى عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة

فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا

فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام

المتأخرين انتهى كلام شرح العقائد وهو صريح في ان مخالفة … اهل السنة … ظاهر السنة وقد صرح في

الاول ان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين … ولا شك في ان الظاهر لا يفيد الا الظن …

… اهل البدع والاهواء … الظواهر … العلوم كثير من …

الاعتقاديات … من العلوم من الدين بحيث لا … الظواهر … العقل …

لما هو ثابت في الدين … الفلسفة …

هو ثابت في الدين … ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم

انما هو لابطال قواعد الفلسفة … اهل الاسلام من الاشاعرة والمعتزلة

عن الاديان … الاصول …

… المعتزلة في اكثر الاصول …

انما هو … المعتزلة … الفلسفة …

يبنون مباحثهم من الكلام الا انهم يخوضون في جميع ذلك على قانون الاسلام لا على قانون [illegible]

الظاهر ان كلام المتقدمين المذكورين يصح لكونه واحدا من كلام القدماء والمتأخرين فانه [illegible]

ثم الفرق بين التعريفين هو ان مقتضى تعريف المقاصد ان علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية [illegible]

وانه قد وردت عليه [illegible] ذلك انما سماه ما يذكر في الكتب الكلامية من مباحث [illegible]

عليه العلم بنفس العقائد فيخرج من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان [illegible] العلم بنفس العلم بالعقائد جزء من علم الكلام

من قدرة الاثبات على الغير [illegible] فلا يتوهم كونه خارجا عن الكلام ثم اقول [illegible] ان في الكلام [illegible]

العقائد الدينية **المقصد الثاني** في موضوعه هو اولا ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

التي تعرض لذاته او لامر يساويه او لا يعرضه لامر [illegible] كالتعجب العارض للانسان لذاته [illegible]

لان عروضه له انما هو لاجل الامر الذي [illegible] منه [illegible] كالادراك [illegible]

عن الانسان لان عروضه له انما هو لاجل الحيوان الذي هو جزء منه ولا يجب ان يكون العرض الذاتي [illegible]

[illegible] كما صرح به الشيخ الرئيس [illegible] الفصول الذاتية [illegible]

للجنس كالذي في العارض للحيوان مع كونه اخص منه [illegible] عروضه للمعروض من حيث انه [illegible]

عروضه [illegible] ان يصير [illegible] او لا يعرضه ذلك [illegible] كالتعجب [illegible] الا الحيوان فانه لا يعرض [illegible]

[illegible] وان كان العرض يعرض ذلك العارض [illegible] كالاول [illegible] الحيوان فهو عرض [illegible]

لا يترتب [illegible] ذلك [illegible] ثم انه قد اشرنا لا يجب تقدم [illegible] الموضوع [illegible]

هنا التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى ان شيئا فلانا موضوع لهذا العلم وهو مقدمة [illegible] المركبة [illegible]

اعني التصديق بان ذات الموضوع بحيث فهو جزء من العلم وعلاوة [illegible] بان العلم [illegible]

لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يكون في ذلك العلم بحيث انه ان [illegible] كالمحدود [illegible] الموضوع

للفلسفة الاولى [illegible] في علم اخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين [illegible] في الفلسفة الاولى [illegible]

الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم وانما لم يجعل التصديق [illegible] المبادي [illegible] التصديقية للعلم

من المبادي التصديقية المقدار [illegible] ساير العلم وانما لم يجعل [illegible] المركبة اعني التصديق بموضوعية [illegible]

لانه انما يحصل بعد كمال العلم فهو ثمرة [illegible] مثلا [illegible] العدد موضوع الحساب [illegible]

فانما هو في [illegible] البرهان من المنطق انما جعل التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم [illegible]

تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات [illegible] التصديق [illegible] بيان الموضوع افاده [illegible]

التعريف [illegible] المفهوم [illegible] معرفة الوجه [illegible] العلم [illegible] تصديق [illegible]

[illegible] الا ليس [illegible] جهة [illegible] العلم او لا [illegible] الموضوع اذ فيه [illegible]

[illegible] لان [illegible] تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون [illegible] الموضوع

[illegible] احوال الاشياء [illegible] المراد [illegible]

والموجود [illegible] الخمسة [illegible] ذاتية [illegible]

[illegible] الاشياء بان يكون [illegible]

وتسمية وتعليم نظرا الى ان تلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع من الاشتراك فيه [illegible]
المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمقصد والغاية ونحوها وقد يوجد لها من غير ذلك جهات [illegible] اجمالا في [illegible]
وحينئذ فيكون هذا العلم ان كان له حقيقة متمايزة [illegible] وذلك المركب الاعتباري [illegible] هو علم [illegible] اذ هو علم [illegible] احد [illegible]
فيما يلحقه من علم [illegible] على كثرة ونحوه على انه يكون لذلك فقد ان الموضوع من جهة هو مثل العلم الواحد نظرا الى
ذاتها وان عرض لها جهات اخرى كالتعريف والغاية وانه لا يمكن ان يكون فيه علما [illegible] علما اخر من حيث هو [illegible]
ذلك عن احوال اشياء غير متغايرة بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها بالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع ان
تميز عند الطالب لها من التعريفات الى غايته ونحوها وانه يجوز تباين العلوم [illegible] في ذواتها ايضا بحسب الموضوع [illegible]
موضوع احد العلمين اخص من موضوع الاخر من كل وجه [illegible] هو الاطلاق [illegible] على [illegible]
[illegible] ان كان موضوعها شيئا واحدا بالذات متغايرة بالاعتبار [illegible] في جنس [illegible] العلماء [illegible]
ذكرت [illegible] انما لا يمتنع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين غير [illegible] ان يوجد فيه احد
الاخر مقيدا او يوجد فيه كل منهما قيد [illegible] ان يكون موضوع علم [illegible]
او غيرها [illegible] الاتحاد والعلم [illegible] دون ذلك في الغاية [illegible] ان كان البحث [illegible]
فالعلم واحد وان كان البحث [illegible] من جهة [illegible] لم يتكثر [illegible] الاشياء [illegible]
او [illegible] كالعدد والمقدار المشتركين في الكم [illegible] الهندسة [illegible] اذا كان البحث عن [illegible] كان [illegible]
متغايرين في العلم [illegible] واحد [illegible] جهات متغايرة او [illegible] العلم يختلف [illegible] في العلوم [illegible]

كما يختلف بحسب اختلاف الموضوع فكذا يختلف بحسب اختلاف المحمول [illegible] التمايز [illegible] بعض [illegible]
[illegible] علما اخر مع اتحاد الموضوع [illegible] على كون الموضوع بمنزلة المادة [illegible]
الاعراض الذاتية بمنزلة الصورة [illegible] التمايز [illegible] نقول [illegible] الاتحاد والاختلاف [illegible]
على ان جهة [illegible] على [illegible] من الاعراض الذاتية [illegible] من عدم [illegible] في العلم [illegible]
المباحث المتعلقة بموضوع [illegible] العلم [illegible] الصورة [illegible] الاتحاد والاختلاف [illegible]
من التباين والتشابه [illegible] الموضوع [illegible] الاعراض الذاتية [illegible]
والحصر [illegible] العلم [illegible] العلم [illegible]
[illegible] بحسب الموضوع [illegible] المادة والصورة [illegible]
والمحمول [illegible] الكلام [illegible] المركب الاعتباري [illegible]
والاختلاف في ان المسائل [illegible] الصورة [illegible] الاتحاد [illegible]
ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود [illegible]
[illegible] القديم [illegible] المحدث [illegible] الجوهر والعرض [illegible] والعلم والقدرة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] العالم [illegible]

وحينئذ تصرف العقل وباخذه في [illegible] من غير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الثابت عنه صدقه [illegible]

المبدأ والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الحيثية بحيثية كونه متعلقا بالبحث الجاري على قانون

الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون [illegible]

الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي تقطع بها [illegible]

دون الفلسفة فان الكلام عن اهل السنة [illegible] اقول [illegible]

[illegible]

من الظاهر ان اكثرها [illegible] على الدقائق [illegible] الوقوف على ظواهرها والجمود على [illegible]

من ذلك قد تولد التشبيه والتجسيم فانهم [illegible] قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي الحديث الذي رواه [illegible]

ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك [illegible] كان الاصوب ان لا يقع الالتفات [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

هذا ثم انه جرى [illegible] على كون موضوع الكلام [illegible] والبحث في الكلام عن احوال [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] قانون الاسلام [illegible]

[illegible] الاسلام [illegible] القرآن [illegible] الكلام

[illegible] علم الكلام [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] قانون الاسلام [illegible] شرح المقاصد [illegible]

[illegible]

المعدوم [illegible]

[illegible]

[illegible] موضوع الكلام [illegible]

[illegible] قانون الاسلام [illegible] الكتاب والسنة والاجماع والمعقول [illegible]

[illegible] القواعد الشرعية [illegible]

[illegible] قانون الاسلام [illegible] شارح المواقف [illegible]

ان [illegible] قانون الاسلام قيد الموضوع [illegible] العلوم [illegible]

حتى قيد الاذهان بتلك الحيثية لا يخفى ان مباحث عوارض المجردات لموضوعاتها ومباحث [illegible] كالشهر والاوري

لان موضوع الكلام ذات الله تعالى من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كالخلق والتعديل

باعتبار [illegible] العالم وبعث الاحوال وكيف نظام العالم من البحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كالحشر والمعاد

الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة [illegible]

فجعل الموضوع ذات الله تعالى [illegible] من حيث انها تحتاج الى الله تعالى [illegible]

الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها الى الله تعالى [illegible] قانون الاسلام [illegible]

ذات الله تعالى وصفاته مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه [illegible]

كثير من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب [illegible]

يكون ذلك على سبيل [illegible] [illegible] من مطالب الفن [illegible] الفروع [illegible]

وما شبه ذلك كمباحث المعدوم والحال [illegible] الهيئة [illegible] الاجسام [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] والسموات والآثار العلوية والجواهر المجردة وعلى سبيل [illegible] بعض المباحث [illegible]

بانه [illegible] [illegible] الجوهر [illegible] [illegible] الابعاد [illegible]

من فضول الكلام [illegible] الحكمة [illegible] من خلط كثير من مسائل [illegible] بالكلام [illegible]

ان يكون الكلام [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] العلوم [illegible]

من الكلام [illegible] [illegible] [illegible] لا يكون [illegible] [illegible] [illegible]

ان يجب ان يكون في [illegible] ولا ان يكون [illegible] شرعيا لا انطباق [illegible] ان علم الاصول يستمد من العربية [illegible]

قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستدلال [illegible]

محضا بل جميع [illegible] ان يكون البحث عن احوال الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى [illegible] احوال الممكنات [illegible]

في الكلام احوال المخصوص [illegible] [illegible] الى الله تعالى وذلك انما يكون [illegible] فيكون [illegible] الممكنات [illegible]

ما جعلها الله [illegible] ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب حيث جعلوا موضوع الكلام ذات الله تعالى وصفاته مع [illegible]

من جهة الاستناد [illegible] ولكن ذلك [illegible] من مطالب الكلام لان موضوع العلم [illegible]

الا ما موضوعه من ثبوت [illegible] وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية على موضوعه [illegible]

بعد العلم [illegible] لان العلم [illegible] [illegible] ان [illegible] [illegible] البرهان [illegible]

مطالب علم الكلام ثم كون [illegible] الممكنات [illegible] [illegible] [illegible]

اثبات [illegible] من [illegible] دون الكلام [illegible] العلوم الاسلامية [illegible]

بانه [illegible] اثبات الموضوع في العلم [illegible] الاول ان الكلام [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] موضوعه [illegible] وقال شارح [illegible]

[illegible] [illegible] ان لا يكون [illegible] [illegible] [illegible]

فرس ولا اتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط

واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من العلم فلا يصح ان موضوع العلم [illegible]

واما ثالثا فلان قوله موضوع العلم الاعلى فيه بعد تقريره انه لا يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية لموضوع يكون

ان يجعل عرضا ذاتيا يبحث فيه والا ليس يبحث عنه الا واما رابعا فلانه لا يخفى ان قوله لكل علم موضوع ومباد

عمومه ان معناه التصديق بانية الموضوع ذاتية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المطالب اما خامسا فلان

العلوم انما هو تمايزها بحسب الموضوعات فلا يمكن الا ان يكون اخص من موضوعه ثم فليسيران يوحد موضوع الكلام

الموجود او المعلوم والالهي لا يجوز رتبة وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ان يبحث فيه موضوع علم شرعي

او مباديه لا يلزم ان يكون علم شرعي عالي ... يسند وسعادة في الشرع قال فان قيل هذا الكلام لا

المحض لموضوع الخاص وذلك لان جميع الذاتية لا يبحث فيها لكن نظرا مقصودا على بيان ... الا

مسئلة نظرا لا يرتسم ... الا ان يكون من جهة الذكر

هذا العرض الذاتي لا يكون ما هو مسلم الجوهر فقد موضوع الجسم الا انه ثم وجعله الشرع ... الا فيما

الاختلاف ... الا ما اثبت انه ... ذلك ... سائر الاجزاء

ان يعتبر الجوهر ... فيكون ... ان يعتبر الجسم ... الا

علم الكلام ... من ... القديم والاحاد المسبوقة

والاجزاء ... ان ... ذكر ... واحد ... التوحيد

عقيدة ... المصنف الجسم ... الشرعية ... الموضوعات سائر العلوم

الاسلامية فكون الكلام فوق الكل لانه ... لبعض ... العلم كما

الصورة في العقد وفي مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فلا يكون

الا من حيث فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من فيلزم ان كان ثم منه فلا يكون الاعم

ذاتيا بحيث انه لم يقيد به بحيث يجوز له ذلك في موضعه لانا نقول ان ذلك انما يلزم ان العرض الذاتي

اخص من موضوعه لا ذلك ثم ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورد على كون

المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورد على كون الموجود موضوعا وهو ان الحيثية المذكورة لا يخفى انها في

القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان يبحث الكلام عن قدرته تعالى لا اثبات

وفيه اول نظر ان بيان المذهب الثالث لا يخلو عن غدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي

الموضوع بل يجب ان يجعل موضوع كل العلمين الموجود من حيث المعلومية ايضا لانه على

محمولات مسائل الكلام الموضوعات ويحصل الفرق بينهما من حيث قانون الشرع وبحث المباحث التي توجد منها

والقياسات فان مباحث الادلة في الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق الشرع من ظواهر الشرع

بخلاف مبادي العلم الالهي فانها لا تعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القواعد العقلية الصرفة

طابقت الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا فيؤولون الظواهر لا ما يطابق قوانين المعتزلة

بين الكلام والالهي فانه يتميز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يحسب تميز بين العلوم الشرعية والعلوم

الفلسفية مباحث ... بمجرد ... ذكره منها ... بان يكون تمايز العلوم الشرعية بحسب تمايز

لا ان يكون تمايز علم شرعي عن علم فلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين المطلب الثالث في بيان فائدة علم الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله [illegible] مقاصد [illegible] قال [illegible] في شرح الكتاب فلنفحص عن المقدمة [illegible] فيما اوردنا وما هذا [illegible]

قال في الصحاح قولهم اما بعد فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم واما [illegible]

لا الفاء في جوابه لان فيه معنى الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم **بعد** منصوب على الظرف [illegible]

قال في الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه

لعلم المخاطب بنيتهما على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا لانهما لا يصح وقوعهما موقع [illegible]

المبتدا ولا الخبر **حمد** هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء بالجميل وهو اعم من الشكر [illegible]

وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم من الشكر لغة وهو الفعل الذي ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما [illegible]

من لسان [illegible] فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلاف الشكر فانه يقع بازاء الفواضل وحدها [illegible]

يقع بالقلب [illegible] والجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوي [illegible] مطلقا [illegible] الشكر [illegible]

الشكر [illegible] والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص من وجه بين الحمد [illegible] الشكر [illegible]

[illegible] مطلقا [illegible] العرفي [illegible] الاعتقاد [illegible]

الحمد [illegible] مطلقا [illegible] الشكر [illegible] ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق [illegible]

[illegible] واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما صدر من اللسان [illegible]

من اللسان [illegible] ولا الجزء منه واما في الشكر [illegible] ما ذكرنا [illegible] وهو الاشهر [illegible]

[illegible] جمع [illegible] لا [illegible] منها جزء منه [illegible] الشكر [illegible]

فالاولى انه يجب تقديم معرفة العلم وغايته على الشروع فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه

وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته لم يكن الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته [illegible]

[illegible] فيه سعيه [illegible] ولا [illegible] فيه كان [illegible] الجهد والاجتهاد في امور [illegible]

[illegible] الطالب [illegible] قال **الله تعالى يرفع الله الذين**

آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين [illegible]

[illegible] الدين [illegible] الاعتقاد في الدين [illegible]

والاسترشاد [illegible] الاسلام [illegible] عن [illegible] **المرصد الرابع** [illegible]

[illegible] من العلوم الشرعية [illegible] اساسها [illegible]

[illegible] لم يتصور [illegible] حديث [illegible] الطالب [illegible]

[illegible] الاعمال [illegible] الاحكام المتعلقة بالافعال [illegible] والاعتقاد

[illegible] قبول [illegible] ذلك [illegible] الدارين [illegible] المطلوب [illegible]

وغاية الغايات **المرصد الرابع** في مرتبة علم الكلام وشرفه قال [illegible] يجب [illegible] يعرف [illegible]

بالعلوم [illegible] وكان [illegible] موضوعه [illegible]

الغايات [illegible] لاحكم [illegible] المعقدة [illegible] وقد تأيدت [illegible] بشهادة [illegible]

مع [illegible] والدنيا [illegible] شرف العلوم [illegible] شرف العلوم [illegible]

مع ان التعريف بواجب الوجود هي لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو جميع صفاته تعالى اذ لا يصدق على غيره
بخلاف سائر صفاته وانما حذف الموصوف للتعيين وللاشارة الى كون صفاته تعالى [illegible] فهيهنا حيث ان
انه لا يمكن تصور ذاته بكنهها بل بوجهها وهو الصفات فهو بحسبها كما عرف [illegible] الى الشرع
دون الكتاب اذ ليس فيه ذكر [illegible] واما الدوم وهم التكرار لو ذكر الموصوف لاختصاصه به فان اسم الله
على صلة وليس الا [illegible] لانا ذكرنا اولا وانما لم يعرفه لانه لم يقيد الموصوف [illegible]
شكر اداء واجب الوجود على ما انعم تحصيل النعماء [illegible] مع [illegible] الذي [illegible] اشارة الى ان
حمد ليس الا شكرا [illegible] فانه [illegible] حيث [illegible] الا [illegible] لم يقيد [illegible]
لكنه ان يقع بازاء نعمة فلا يكون شكرا والصلوة هي لغة الدعاء واذا اسند الى الله تعالى فالمراد الرحمة قال
[illegible] الصلوة الدعاء ومن الله تعالى الرحمة [illegible] الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار [illegible]
[illegible] ومن الملائكة الاستغفار ومن الناس الدعاء [illegible] قال الله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه [illegible]
[illegible] فيه [illegible] في الصحاح نبي [illegible]
[illegible] عن [illegible]
شرف [illegible] محمد بن عبد الله [illegible]
المستلزم للتضمن [illegible] والاجماع الامة [illegible]

الموصوف [illegible] الوصف [illegible] القرينة السابقة [illegible] القرينة [illegible]
بذكر الموصوف [illegible] اسم مجرور معطوف على اسماء [illegible]
على الال [illegible] الاكرم اسم تفضيل من الكرم [illegible]
[illegible] عطف على [illegible] اخبار جمع [illegible] الاخيار [illegible]
[illegible] المراد بالاخيار [illegible] الصحابة خاصة واما جمع [illegible]
[illegible] الواجب الوجود [illegible] على جمع من [illegible]
الاول [illegible] المفرد المتعدد دون الثلاثة [illegible] عليه السلام [illegible]
الاصل [illegible] ان يكون المتعدد [illegible] الائمة الاثني عشر الذين هم [illegible]
الاخر [illegible] واحد منهم [illegible] الجمع [illegible] واحد منهم [illegible]
المراد من الاكرمية [illegible]
وانه لم يحمل على الاكرمية في الجملة [illegible] المتعدد [illegible] الائمة عليهم السلام [illegible]
الموصوف في هذه القرينة [illegible] القرينة [illegible] الجمع [illegible] السيد الشريف قال
على شرح القديم [illegible] المتعدد [illegible] الكرم في الجملة [illegible]
[illegible] المتعدد [illegible] الصحابة [illegible]
من الجملة [illegible] المذكورين لا اسم التفضيل المضاف [illegible] اسم التفضيل اذا اضيف [illegible]

بهذا وان التقييد بمعنى الزيادة وفي الجواهر لو قد يسلم ان تحقيق المحصل قد حواه الكتاب الكثير المتداول في ذلك غير

الا بحث ما ذكرنا هو حق في المقام وما ورد عليه فهو خارج من الكلام فقد جلاها بمحجة لا تشتبه اي ببرهان واضح كما

شبه الشرح من تحريره تقرير المذهب بالخلاص عن الاهوال والاخلال مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه التي

كل مطلب منها مسئلة لانه يسئل عنه وقد عرفت في تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين علم الحكمة ترتيبا اي جعل كل مسئلة منها

بما يحاذيها في التقدم بمعنى الترتيب غرر الافكار جمع غرة وهي في الاصل في جبهة الفرس بياض ثم نقل الى اشرف كل شيء

فوائد جمع فائدة وهي ... العقائد الاعتقادات اي الاعتقاد وهي في اللغة

ما اشتمل ... في عرف التصديق الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة

وهو المراد هنا ونكت جمع نكتة وهي في الاصل ما نكتة من الارض بقضيب ونحوه ثم نقل ... ومباني الاجتهاد

اراد بها ما يبنى الاعتقادات من المباحث النظرية المختلف فيها التي تحتاج اصحابها الى ... فالمراد

هو المعنى اللغوي كما اراد ... الاعتقاد اصول الاعتقادات الشرعية المتفق عليها ... ومرشدا الى ... العقلاء

اليه ... بحجر التقوى ... معقول مقدم ... عن الاعتراض والطغيان

في التحرير ... عطف على المعقول الثالث ... جعله شاهدا على حقية الفرقة

المحقة مقتصرا عليها ... ستة مقاصد ... في علم الكلام ... التوحيد والنبوة والامامة

فان التوحيد مشتمل على العدل ... اثباته ... المعرفة في الجواهر

ومع ذلك يتوقف على الامور العامة فجرى مقاصد الكلام منحصرة في ستة المقصد الاول في الامور العامة والثاني

في الجواهر والاعراض الثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس

في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل مقدم على الكل وهو باب الامور العامة ... الجواهر

على التوحيد لتوقفه عليه ... النبوة لتوقفها عليه ... على الامامة لتوقفها عليها ... المعاد لان المراد

الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى تعريف من الله والمعرف هو النبي والامام وفي الشرح القديم لكان

باحثا عن المعاد ... من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب ... يتوقف على النبوة

وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على حدوث العالم ... الجواهر والاعراض ... يتوقف

على الامور العامة لاجرم رتبه على ستة مقاصد وفي شرح ... المقصد الاول ... في علم الكلام

العلم ... المعاد ... فيه الا السمع من النبي ... الامام

... البحث عن احوال ... الجواهر والاعراض ... الامور عامة ... الاجسام

على ستة مقاصد وما ذكرنا ... الكلام منحصرة ... في ستة

من جملة الامور العامة ... الجواهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة ... المواقف ...

الوجوب ... الجواهر والعرض ... الموجودات ... الجوهر ... الحدوث

موجودا ... باعتبار ... الامكان ... والحدوث ...

والكثرة والوحدة ... مشتركة بين الجواهر والعرض وقال شارح المقاصد ... الامور العامة

لا كان البحث عن احوال الموجود ... الجواهر والعرض ... باحوال ...

باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة قال وهذه تختص [illegible]

اللواحق باكثر الموجودات في قوله الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات من اقسام الثلثة اعني الواجب والجوهر والعرض [illegible]

اعني ما يشمل الاقسام الثلثة او [illegible] قال [illegible] ان [illegible] غرض [illegible]

ولا يكون [illegible] في احد المقاصد [illegible] الامور [illegible] في الباب [illegible]

النوعية والتصورية وسائر مباحث الكليات [illegible] الاسم والرسم [illegible] الاعتبارات [illegible]

في الكلام جواب [illegible] تعريف [illegible]

في الجوهر والعرض وكذا الحركة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر [illegible] الجوهر [illegible]

فان قيل [illegible] الوجود [illegible] كالامتناع والعدم [illegible] الواجب فقط كالوجوب والقدم فانا [illegible]

البحث منحصر في [illegible] الوجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض [illegible] مقابلة الوجود والامكان [illegible]

والقدم من جهة كونه من اقسام [illegible] الوجوب والقدم [illegible] الوجوب بالذات او بالغير [illegible]

العامة [illegible] الوجوب [illegible] القدم [illegible] الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان [illegible]

من الجواهر والاعراض [illegible] الكلام [illegible] الاثبات [illegible]

يعم اكثر الموجودات [illegible] والامتناع [illegible]

يعم اكثر الموجودات [illegible] التعريف [illegible] الموجودات [illegible]

او اكثرها [illegible] التعريف [illegible] الشمول لاكثر الموجودات [illegible]

الموجودات [illegible] الشمول [illegible]

يشمل جميع الموجودات [illegible] الاحوال المختصة [illegible]

[illegible] الموجودات [illegible] التقابل [illegible] الاحوال المختصة [illegible]

[illegible] بجميع الموجودات [illegible] تعريف [illegible]

بالمفهوم [illegible] العدم والامتناع [illegible] الوجود [illegible]

من احوال الوجود [illegible] بين الجوهر والعرض [illegible] الامتناع [illegible]

الوجود [illegible] الوجود [illegible] الامكان [illegible]

[illegible] بالعدم رفع الوجود [illegible] التعريف [illegible]

[illegible] الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب [illegible] الاقسام [illegible]

[illegible] الامكان [illegible]

[illegible] واحد من الثلثة [illegible]

[illegible] جميع الموجودات [illegible] الاول [illegible]

[illegible] شرح المقاصد [illegible]

[illegible] الاحوال [illegible] المقاصد [illegible]

[illegible] المقاصد [illegible]

[illegible] وفيه فصول ثلثة

الكتاب الامور العامة المبحوث عنها التي تتعلق ببعض بعض الاقسام في التحقيق الى جملة الامور في المركز

والوجود والعدم والحال وهو القوة المعلول **الفصل الاول في الوجود والعدم** وفيه مباحث كثيرة **الاول** في بداهة الوجود وحقيقته

قيل انه بديهي التصور وهو يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون قيل الكسبي قيل لا تصور حصوله لا بداهة ولا اكتسابا

ايضا فان الحكم ببداهته بديهي او كسبي وحكى انه بديهي وهو مختار المصنف والاكثر المحققين قال شارح المقاصد حكى ان تصور الوجود بديهي

وان هذا الحكم ايضا بديهي تقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى من لا يتصور حقيقة ما الا بوجه

وذلك في الاكثر وهو كاف في المطلوب لان التصور ان لم يحصل في حقيقته وهو حرف منه بديهي هو في تصوره مرتبة او في الاشياء

عند التصور ومع ذلك فقد عرفه جماعة من الحكماء والمتكلمين بتعريفات لفظية فان المعنى البديهي قد

من حيث انه مدلول لفظ فانه لا يراد ان يراد التعيين من بينها والتعريفات الوجود لم يكن يقصد بها

حقيقة او الازم الدور في تعريف الوجود بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس الغرض منه افادة معنى المعرف بل الحصول

تصوره بعبارة اخرى اوضح وفيه بحث لانه لا يحصل تصور المعرف بهذا بل انما يراد في التفهيم او في التنبيه على بديهيته ان مراد

تعريف لفظي قال **وتحديدها اي الوجود والعدم** بما هو اظهر **بالثابت والمنفي لفظي** وهو المعنى اي تحديد الوجود بالثابت

والعدم بالمنفي لفظي قال شارح المقاصد في تعليقه لعدم صدق الثابت على ما هو الحق ان اراد الثابت على اي

وجه كان على ما اذا كان بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث انه ثابت بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا

وهو الوجود او الوجود ولو المرجح قال يشير بانه لو لا ذلك لفظيا بانه المعرف والمنفي من الثابت الا ذاكرا

وهو معنى الوجود اذ لم الثابت لما يحتمل الا انكر بحسب العرف اعم كما ذكره المرجح ووجهه ان يريد المعرف ونحو ذلك

لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو في كلام التجريد والكشف

المشرقية وفي كلام المتقدمين من ان الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين

ان يراد الثابت للشيء او المنفي عن شيء فان ذلك معنى الحمل وفي كلام الفارابي ان الكتاب انكار الوجود والانفعال

والموجود اما بالفعل او بالقوة او الانفعال قال الشارح القديم وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين

اي تحديد الوجود والعدم لم يعرف بها بل الموجود والمعدوم عرفا بها واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين

ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة وبعد ما عنه من عرف فحيثية المعقول

كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكروا مع بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك

عن ذلك واورد في تحديد تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة انه المعنى ههنا اول وتعريف

هذا بان مفهوم الموجود يتميز عن مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل احد

فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود او بالعكس فيحتاج الوجود الى التعريف كان ذلك كالصريح الى

تعريف الموجود الثابت العين تعريف في تحديد الوجود بثبوت العين لانه يحتاج الى التعريف ذلك التعريف بالحكم ان يجعل

تعريفا لمعرفة الحد بالامكان كما ان تعريف الموجود الذي ذكر صريحا دور لكن تعريف الوجود الذي ذكر ضمنا دوري

قوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم بالثابت العين اي لما علم من تحديده بالشيء وحاصله ان صاحبه الحس لا

من حيث انه شيء من المفهوم لا التعريف ليس الا التصريح بالمفهوم لا التعريف والا فصيغة المشتق معلوم انه

انه يجوز تعريف الانسان بالضاحك ولا يجوز تعريف الناطق بالضاحك فلا يكون تعريف كل مشتق تعريفا في الحقيقة

الاشتقاق بوجه الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الشيء من حيث هو بل من حيث هو شيء بل يتعلق الوجود

فاورد عليه بارجاع الضمير الى الموجود المعدوم لما قال الوجود الموجود ... بحلاف الشيء

كما يظهر ايضا الذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا

او منفعلا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا

الا الفاعل والمنفعل او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم ومن التعريفات لكل منهما ... قال شارح المقاصد

لا يبعد معنى الذي يثبت والذي يكون وتحو ذلك الا بعد تعقل معنى الوجود ... ثم قال وقد يقال

بان المعرف المقصود ... الذي يثبت والذي يكون والذي ينقسم هو الوجود او غيره او الوجود ذو العدم

او المعدوم واشار بها يصدق على الوجود ... المفهومات ... والامر ...

ما يصدق على الموجود ... تعريفات الوجود وتعريفات العدم ... معنى الذي ...

لا يكون تحو ذلك الا بعد تعقل معنى الانتفاء ... شارح القديم ... حيث قال ويمكن ان المعرفات ...

يعرف بالوجود وكل من المعرفات الثلث للمعدوم يعرف بالمعدوم ... المراد من قوله ...

صرح به الشارح القديم ... واحد ... الشارح ... الاول ...

مرادف الوجود ... العدم ... الامكان ... من ... الوجود والعدم ...

عن ... الوجود والعدم ... في تعريف الوجود المراد ... الكون في تعريف العدم

المراد ... يكون المراد من قوله ... فان العدم في ...

9

عبارة المولف ... الوجود ... موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن ...

وعدمه ... لا ثبوت المحمول للموضوع او سلبه ... فامكان الاخبار عنه يرجع الى ...

الاخبار عنه وعدم ثبوته له لا انقول الثبوت بمعنى الوجود والمعرف ... ان يكون المطلق ...

تعريفا لما يصدق هو عليه والاتحاد فيه ... المشهورين ... العام ... الخاص ...

ممنوع في صورة النزاع وان الكون المأخوذ في التعريف ... الشرط ... المعرف ...

... من الترادف ... ذلك ... الوجود ...

... انا نقول المعرف ان ... الوجود ... نفسه ...

المعرف ... يكون تعريفا ... يصدق هو عليه ...

ان يكون العدم سلب الكون لا يكون ... مرادف ... الاجمال والتفصيل ...

ان ... العدم مرادف للسلب والكون مرادف ... العدم ... الكون مرادف ...

... المقابلة والشهرة **من الرد او تعريف اللفظ** ... المذكورة ... تقدير ...

... التعريف اللفظي الذي ... لفظ ... عرف ...

والتعريف ... **ذاتي ... الوجود** ... معرف ... التعريف ...

... عنه ... الشيخ ... ان الوجود ...

... في ... ارتسام ... الا ان ... الوجود ... عرف ...

ان في باب التصديق بما دون ذلك يقع التصديق بها بانها وغيرها بسببها وان لم يشعر بالبال ولم يفهم الفاظه

لم يكن التصديق الا بمعرفة المعرف به ولم يكن التعريف الذي يكاد ان يحضر بالبال او يفهم به بل بجميع الفاظه

لافادة علم بسبب في الخبر ... بما علم بادية القائل ان كان ذلك ثابتا في نفسها خبر كلها في التصورات

بمبادي التصورات في التصورة بذواتها ووارد بها ان قيل لم يكن ذلك بحقيقة تعريفها بل لسبب

بالاسم او علامة بما كانت في نفسها خبر منه كلها بحقيقته يكون اخبر الا انه فادة بتلك العلامة ثبت

خطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد والخبر وان كان لا يحتاج الا الى المعرفة فيه الامرية في ذلك

او لما ورد واما الاشياء بان يكون بصورة نفسها الاشياء العدمية للامر كالوجود وشي والحصة وغيرها لا الكل

في نفسها بيان لاورد فيه البتة او بيان خبر عرف منه ولذلك من قال ان يقول فيه ثابتا وقع في اصطلاحهم

ان من حقيقة الرجحان يكون فاعلا او منفعلا وهذا من قسم الوجود والرجحان عرف من الفاعل والمنفعل وحده الكل

حقيقة الوجود لا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانما لا بد في القائم لم يتجه له ذلك الا في

من يروم ان يعرف شي الظاهر صفته لا يحتاج الا بيان تحت جهالة ذلك قول من قال ان الشي هو الذي يصح

عنه الخبر فان يصح خبر عن الشي والخبر عن الشي كيف يكون هو اتم تعريفا ... وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان

بان كل واحد منهما من شي او اذا امرا او اثنا او اثنان الذي في جميع ... فاته الاسم لشي كيف يصح ان يعرف

حقيقتها بالتعريف الا بعد فهم ربما كان في ذلك وانما ذلك ... شي كلام الشفاء في ان ورود ... الجيدة تتبار

من جميع ... بمعنى وانه لا يعرف منه فلا يكمل التعريف بهذا ... فذلك مسلم وان اراد ... حقيقة

بزمنع كونه متصورا ايضا لانا نقول اراد ان هذا المفهوم العام الذي يساوي كون شي لا يمنع من اليحواب ...

الحقيقة متصورا بالكنه بعيد اذ المنع لكنه ارادي المفهوم المحكوم في الذي ليس من الامور التي في الاذهان بالتصور كان ...

في الذهن مجهول من وجه وما لكنه مراد كان لبنه المفهوم العام افراد عارضه للمبيات الا انه لا يمتنع تصوره الى كل

عارضه للمبيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لكنه الا فراد غير متصور بالكنه لا يصح ذلك في كون ...

مقابلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب مع اختيار كون الوجود ...

الا ان الحكم بكونه بديهيا كيف ونستدل عليه بوجه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم ... في الصدق ...

امر ان الوجود والمعدوم بديهي ويستلزم تصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف وفيه ...

في التصديق بديهي مطلقا يستلزم جميع اجزائه فصاعدا لان الجزئي ... اجزائه وان زعم ان الحكم هو تصور الطرفين ...

لجواز ان تصور الطرفين كسبيا وبيان الحكم مع كون الحكم بديهيا في ... التصديق بديهي مطلقا ولا ... ان هذا

في نفس الامر ... بانه اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم به على العلم بانه اجزائه ...

اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين ... في التصديق البديهي ... في التصور بالكنه ...

شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال ان اراد ان هذا الحكم بديهي جميع اجزائه ومتعلقاته ...

الامام في التصديق ... من ... ان اراد ان نفس الحكم بديهي ... فلم لا يثبت المدعى ...

ولم يقتصر على احد ما ... ثم الجواب بدون ... بحيث لا يلزم المصادرة ... جزئي من الوجود

جزئي من بديهية هذا التصديق لانه لا ... التصديق ... من الحكم والطرفين بديهي والعلم ...

بالاجمال او حصلت فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا انه لا يمكن الشهادة فيه قال قدس

ما ذكر في المواقف من انا نختار ان التصديق بديهي ولا يلزم ان يكون جميع اجزائه [illegible] الاجزاء انظار فيه ثم قال ان

قيل في تعقل الكل من جزء حصل الاجمال على التصديق قلنا نحن نسلم [illegible] الكل [illegible] لتعقل الكل [illegible]

سوى تعقل الامور المتعددة في ضمن الاسم بانه [illegible] ونسلم في التصور [illegible] بانه لا في التصديق بديهة الاكتساب

الى التصديق بان هذا الجزء بديهي [illegible] ونسلم [illegible] المصادرة [illegible] من التصور يجوز ان يعلم الاولي [illegible]

على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى [illegible] ان شرح المواقف [illegible] في شرحه للكلام [illegible]

بينه وبين البديهي [illegible] ان في التصديق [illegible] التصور من كسب [illegible] جملة الا بكل واحد من جملة

لا يلزم ان يعلم حال الاجزاء [illegible] من جملة التصديق بكل جزء من اجزائه بديهي [illegible] ان العلم

بان كل جزء من جملة بديهي [illegible] على العلم [illegible] جزء معين [illegible] المصادرة [illegible]

كبرى الاول لا يتوقف على العلم [illegible] فان الحكم على [illegible] افراد الاشياء [illegible] الحكم عليه [illegible]

فان الحكم [illegible] العنوان [illegible] الاحكام [illegible] موضوع الكلية [illegible]

عليها [illegible] من القوة الى الفعل [illegible] العلم بالكلية [illegible] من العلم بكل واحد من افراده [illegible]

الاشياء لا يبقى على حكم الافراد [illegible] ان الحكم [illegible] الذي [illegible]

[illegible] الاشياء [illegible] كلام الشارح اول [illegible] تعقل الامور المتعددة [illegible]

واحد [illegible] كبرى الاول [illegible] تعقلها [illegible] متعددة [illegible] الاجتماع [illegible] الاجزاء [illegible]

الاولى [illegible] تعقل المجموع لتعقل كل واحد [illegible] بخلاف الصورة الثانية فان كبرى الاول [illegible]

كل متغير حادث [illegible] كل واحد من افراد الموضوع [illegible] ان [illegible] واحد [illegible]

[illegible] وان كان [illegible] ان [illegible] جميع افراد الموضوع في العالم [illegible]

لم يكن الاشياء [illegible] الكبرى [illegible] العالم حادث فعند ان شارح المواقف [illegible]

[illegible] من وجوه [illegible] الاول [illegible] التصور [illegible] بالتعريف [illegible]

[illegible] الضرورة [illegible] الكتاب [illegible] شرح [illegible] الجزء معلوم [illegible] العلم [illegible] بالضرورة [illegible]

[illegible] الكتاب [illegible] الاسم [illegible] شرح [illegible] انما يكون المركب [illegible]

[illegible] فان كانت [illegible] تقدم [illegible] الكل [illegible]

اما الاول [illegible] الثاني [illegible] بالجزء [illegible] الكل [illegible] الاول [illegible]

[illegible] المركب [illegible] الجواب [illegible] الاول [illegible]

[illegible] الاجزاء [illegible] المطلق [illegible]

[illegible] فان [illegible] فان لم [illegible]

[illegible] المركب [illegible] الكل [illegible]

[illegible] فان لم يكن [illegible] فان يكون [illegible]

المركب [illegible] واحد [illegible] ان يكون [illegible]

والامور وهنا فلا يكون بعينه كذلك تركيب لانه في الوجود لانه عارضه ولانه مرضه من غيره او جنس فلكون مخلف في موجود

بالرسم فلا يثبت في موضعه من انه انما يفيد تعليل العلم بخصائص الخارج عن الرسم وانه انما يتوقف على العلم بوجوده

منفصلا وهو ح ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة الكنه والجواب على ما ذكره المشايخ تركيب الوجه البسيط [illegible]

لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجواز ان يكون اجزاؤه البسيطة ثبوت [illegible]

يحصل عنه حقيقة على امر زائد هو البسيطة فلا يكون التركيب في البسيط او التحديد فلكون البسيط محض [illegible]

ان يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجه فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد

المجموع فالوجه محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البسيط محض الاحكام [illegible] الذي ليس شيء منها [illegible]

محض الاحاد الذي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا التقسيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية [illegible]

الا انه من جهة زيادة الوجه على الماهية الذي ليس على القول بالاشتراك اللفظي بوجود مطلق [illegible]

وبعضها [illegible] لا يصح الحكم بان اجزاء الوجه امر يتصف بالعدم او الوجود [illegible] او لا يتصف بالوجود ولا العدم

فالكل ما اشرنا اليه سابقا من ان اجزاء اي امر يصدق عليه الوجود يصدق العارض على المعروض ح لا لزوم

من المحذور واضافة الشيء الى الوجود قد يحمل الوجه انه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج

قلنا يكون الوجه محض ليس شيء من اجزاء الوجه انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود والا كان يصدق عليه الوجود [illegible]

بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانه يكون نفس ذلك المركب كله يصدق عليه صدق العارض [illegible]

بان التقسيم لا يختص بالاجزاء الخارجية [illegible] بل يكون في الاجزاء الخارجية كما في تحديد البسيط [illegible]

المقصود ابطال الاستدلال الاول على ان شيء من الوجه [illegible] ليس له اجزاء خارجية والاجزاء ذهنية كما بيناه وعلى [illegible]

تعريفه بالرسم [illegible] في موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة

الحقيقة لكنه قد يفيد [illegible] ولكن العلم [illegible] لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما [illegible] فلا يلزم الدور

الا على ما [illegible] وقد يستدل على امتناع تعريفه بالرسم [illegible] انه يتوقف على العلم [illegible]

[illegible] اللوازم [illegible] من مطلق الوجه [illegible] ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجه [illegible]

ولا اعم الاشياء [illegible] الصدق ولا اعم عرف فلكون شرط [illegible] والجواب [illegible] الاول

فانه على تقدير تسليم التوقف يكون التعريف بالاخص وهو لا يستلزم الدور [illegible] مذكورين سابقا وكلا [illegible]

واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجه انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون تصور الوجه بديهيا

مذهب المصنف وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا فلا يكون [illegible] ويصح منع كون الوجه [illegible]

[illegible] الجواب عنه [illegible] قوله انما استدل [illegible]

[illegible] الى الدليل الاول [illegible] والاستدلال على [illegible] تصور الوجه [illegible]

على تصور الوجه [illegible] تركيب الوجه [illegible] ابطال الرسم [illegible] الى الدليل الثاني

[illegible] الاكتساب اما بالحد [illegible]

[illegible] واما بالرسم [illegible] جميع ذلك تفصيلا [illegible] تركيب الوجه [illegible]

[illegible] ان اللازم [illegible] الاكتساب بالتحديد [illegible] ابطال الرسم

دون وعظمة عالم الادمين في عقائد الجواب ان مشايخ الكتاب بترقيه في مجرد عمله فيه وقوله اشارة الى الجواب عن

غير عن الاستدلال بهذا الشك من جهة استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من تحرير لان معناه الوجود مع الكون

والعلم بحجوري بديهي لا يتوقف على كسب فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور الجحوري بالحقيقة بديهي فممنوع

ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه والتصور جزء من تصوره وان اريد ان التصديق الجحوري بديهي فمسلم ولكن

بديهيا لجميع اجزائه ولا نسلم انه بديهي غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فتوجه بالبديهة وظاهر تقرير الامام بالعكس كما في

شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود او اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا

الاشياء الاولية لانه يعلم صحة البديهة قطعا للتعدد العلم بالوجود من ذلك العلم فيكون ضروريا وهو صاحب الاولية

جزء بحجوري وهو متصور لكونه بديهي ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور ورده عليه فقال ان الضرورة الدليل ليس شيء

الاشياء الا مرجحة الحكم فيها بحقق الحمل او ضرورة ضرورة ثم رفعها بان الضرورة من الاشياء الدليل عليه واني

وجهه فاستدلال بصدق المقدمتين لا وجه له في الخارج وبان الموجب الحكم فيها بصدق الحمل هو جهة فمنه الرجز ان

وجوده لدوام شارح المقاصد عليه بانه لا نفهم من المدلول وترتب المقدمتين في الايصال الا التصور ان كان

صح في انزيه بالدليل الموصل الا التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام من الدليل الذي في

من العلم بحقيقة الامر الذي يستدل به كالعالم في الصانع والمقدمات المترتبة وانه لا معنى لصدق الحمل الا تحقق

وجوده وثبوته له ثم قال ان الاحق بما ذكره في هذا البحث ليس الكلام فيه وقال شارح المواقف في شرح كلامه

لعله اراد كما انه لا دليل عن شيء من ذلك لا تعريف عن مفهوم بسيط ان الحد لا يعقل الا بالتسمية

المعرف من مفهوم مجهول الضرورة لا نسبة اليه فيكون العلم بحقيقة ضروريا فالوجود المطلق في ضرورة لا نحير بعده وجه

الامام مع وجوبها وانما لم يتعرض الشارح له وجه الشك لكونه رجحانه الحقيقة الاول لان منشأه الاول

على بداهة تصور الوجود بكونه جزء المعلوم بالبديهة الى كان تصورا او تصديقا ان تصديقا كان فان قيل تصور الوجود حصل

فقط من غير كسب في الشك لاحصوله عن فقيه وما الشك فيما اليه من غير كسب فان حاجة الى الاستدلال على حصول

بداهته كما صح ذكره كسبية الكثير كلما هو بديهي لان يقينا ذكر قلنا انما يكون كذلك لو كان البداهة والكسبية

متعين بالمعلوم ليلزم من الالتفات اليه الالتفات اليهما وليس كذلك فيجرد اذ كان ما تجرد في حال الحصول انه بديهي قد

فان الكسبية للحصول في الذكر قال الشارح الموضح وتحصيل ضرورة في الحقيقة لا الشك لا لكيفية حصوله مع يحصل فيه وجه

والشك ايضا لا لكيفية حصوله ولذا قال انه وكثرة الصور ثم رجح اليه وقد جعله فيه بعض العلم كونه حصل

فاحتياج الاستدلال لعله لا يبنيه اولا او في الكسبيات مثل تقرير ذلك المحض اليها وفيه بحث لان

ذكر الشبهة بتردد وكانت قبلا كان ثبات البديهي لبطلان قبلا وان ما الاشتباه التصديق بترديد فيه انه ان كان فيه

الكسب ولم يكن والمعروض بان الشبهة قبله فيه تردد في حصول الشبهة مع انها وكانت قبله فلتكن

البديهي مبني على احتمال عدم قيد الوقوع فيكون قبلا ثم قال والجواب ان الدعوى ان الشبهة الكاسبة فلا حصول

الشبهة لا يشك في الغالب عن ذكره وحق تحصيل الحكم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على قوم حصول

الشبهة في ذكر عدم الشبهة غير تحصيل الحكم بالبديهة بل كونه مع التردد في انه ان كان بما ذكر في تمام الحكم

وقع شبهة الاول قبلا في ذهنه الوقوع لا يلزم ذهنه احتمال الوقوع عند البعض وحتمال وقوع الاول بعد

الجزم بعدم وقوعه وتشبيهه ان غالب الاحوال ذكر الشبهة ويرد وجوب الجزم في البديهيات وما ورد [illegible]

وهو ايجاب الجزم بالبديهيات لاحتمال ان يكون الشبهة صحيحة وقوته فيكون الشك في هذه البديهية [illegible]

في سائر البديهيات ايضا [illegible] ان يكون بعض هذه البديهيات [illegible] غير ان [illegible]

[illegible] الاول ان الوجود نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية [illegible] الوجود

وان كان زائدا عليها كان عارضا لها وذلك معناه فيكون قائما بها في الخارج اذ لا استقلال للعارض بدون

المعروض [illegible] فلا الوجود العارض لها [illegible] فان قيل الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة [illegible]

الماهيات ولو سلم فالوجود المطلق [illegible] الماهية والكلية [illegible] الماهيات المخصوصة فلا [illegible] يكون الوجود المطلق

لا يلزم كونه قائما بالماهيات [illegible] الوجود المطلق [illegible] الوجودات الخاصة [illegible] فيكون قائما بالماهيات [illegible]

[illegible] فيكون المطلق [illegible] بالواسطة [illegible] الماهية عارض للماهيات المخصوصة [illegible] غير مقوم لها [illegible]

فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء [illegible]

لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه [illegible] الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء

في ماهيته ولم يفتقر [illegible] الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون قائما بالمعروض

في الخارج [illegible] العارض عن المعروض وعدم [illegible] في الاعيان ولو سلم [illegible]

[illegible] بعض الماهيات [illegible] في تعريف الوجود [illegible] وعن الثاني ان البديهي لا يعرف [illegible] العقلاء

وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه خلاف العقلاء هو الحكم البديهي [illegible] تصور الوجود [illegible]

فجواز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا فيحتاج الى التنبيه والثانية من قولنا ان الوجود [illegible]

مقابلة القول بانه اخفى الاشياء قال شارح المقاصد وشرح الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان

الوجه متصورا اذ لا تغاير بين حقيقة الوجود والوجود فان نفس الوجود معلوم قطعا [illegible] ومنها ان [illegible]

الا بالاضافات ويجري القول في ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان [illegible]

مثلان والجواب منع التماثل بين الوجود ونفس الصورة العقلية [illegible] ان الممتنع اجتماع المثلين [illegible]

العرض بعينها ولو سلم قيام الصورة [illegible] قيام الوجود [illegible] ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا [illegible]

تميزه عما عداه [illegible] مخصوص لا يعقل الا [illegible] بسبب المطلق [illegible] صرف لا يعقل الا بالاضافة [illegible]

فيدور والجواب ان [illegible] العلم تميزه ولو سلم فالسلب المخصوص [illegible]

لا كان ذاتيا له [illegible] ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب ايضا [illegible] الا بالايجاب [illegible]

المسألة الثانية في اشتراك الوجود ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وخالفهم في ذلك ابو الحسن الاشعري

وابو الحسين البصري فذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته لا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل المصنف [illegible] بوجوه

قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اقول [illegible]

الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق [illegible] اشارة الى الاول [illegible] كون نقيض الوجود اعني العدم مفهوما واحدا [illegible] اشارة الى

الثاني [illegible] كون الوجود [illegible] الى الواجب [illegible] الجوهر والعرض [illegible] اشارة الى الثالث [illegible]

الشركة [illegible] اشتراك الوجود بين [illegible] تقرير الاول منها انا [illegible] الجزم [illegible]

ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك في نفس الخصوصيات او تحققها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال [illegible]

اما على الاول فلان الترديد في الخصوصيات يستلزم الترديد في الجهات الاخرى حين تحقق الخصوصيات اما على الثاني

فلان الترديد فيه يستلزم الترديد فيه تحقيق فعلا كان مفهوم الاخر صادقا او مشتركا فهل في ليس الا مفهوم عدم [illegible]

وان في الحس يستلزم الجزم بالوجود مع الترديد في الخصوصيات بطلانا اذ افتراقها في كلا [illegible]

في كونه واجبا وممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز مع تبدل اعتقاده في كونه ممكنا [illegible] او غير ذلك من الخصوصيات

فالقدر ما يكون ان المجزوم باقيا مع الترديد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشترك بين الكل فالمعقول من عدم [illegible]

فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل اذا اريد بالجزم [illegible] الجهات المخالفة للذوات فالمجزوم ان مفهوم [illegible]

وان اريد الجزم بالخصوصية ذات بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمفهوم مشترك فهو عين ما يتنازع فيه الدليل [illegible]

جزئيات الوجود [illegible] مع ذلك [illegible] جوهر [illegible] الجزم [illegible] الجوهر [illegible]

خصوصية الجوهر [illegible] العرض خصوصية العرض [illegible] الاعتقاد [illegible]

فلا ان الوجود مشترك [illegible] لم يتجوز ذلك [illegible] الدليل يستلزم [illegible] الوجود [illegible] مشترك [illegible]

في الجزم بالوجود [illegible] مفهوم الوجود [illegible] فان الوجود [illegible]

مشترك بينه وبين غيره [illegible] ان الترديد [illegible] الا بالجزم [illegible]

عند الوجود يجب ان يكون الوجه مفهوم الوجود ليس من الجهات [illegible] فان [illegible] الترديد [illegible]

وهو لا يستلزم المطابقة للواقع [illegible] الوجود من الجهات [illegible] الخارج ليس [illegible]

الكلام في الوجود المطلق [illegible] الذهن والخارج ومفهوم الوجود [illegible] الترديد انما وقع في خصوصية

يجزم بالوجود في الخارج [illegible] من الجزم [illegible] الوجود [illegible] مطابقة للواقع من حيث الوجود في الخارج

[illegible] انه ليس موجودا في الخارج لا يجوز ان [illegible] الترديد [illegible] كونه موجودا في الخارج [illegible]

[illegible] ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع [illegible] الخصوصيات [illegible] الوجود فذلك غير لازم [illegible]

كان الوجود موجودا في الواقع [illegible] وان اراد انه يلزم كون الوجود [illegible] الاشتراك [illegible]

الاعتبار [illegible] في سائر المفهومات العامة ومن [illegible] الدليل [illegible] الماهية [illegible]

[illegible] الماهية [illegible] الترديد في خصوصياتها فيلزم كونها مشتركين [illegible] الماهيات [illegible]

فيها ايضا قال صاحب [illegible] ان اريد [illegible] الوجود [illegible] الماهيات [illegible]

[illegible] ايضا كذلك وان اريد [illegible] فلنفس [illegible] لم [illegible] الدليل [illegible]

[illegible] الدليل الثاني ان مفهوم [illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible]

[illegible] بطلان [illegible] الوجود العدم لا اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا [illegible] اما موجود واما معدوم [illegible]

[illegible] اما انسان مثلا او معدوم [illegible] الاخير [illegible] كان العدم [illegible]

لفظيا [illegible] قولنا [illegible] اما موجود واما معدوم [illegible] قولنا [illegible] اما انسان مثلا او ليس بانسان لان العدم

[illegible] الانسان [illegible] الوجود [illegible] الانسان في هذا [illegible] قولنا [illegible]

ليس بانسان [illegible] في هذا الدليل [illegible] مفهوم العدم [illegible] العدم [illegible]

مشترکا لفظیا بل هو مشترک معنوی وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدلیل بانه لو لم یکن الوجود مفهوما مشترکا

لم یتم الحصر فی الوجود والعدم لانه اذا قلنا الانسان متصف بالوجود بجمیع المعانی او معدوم کان هنا احتمال یجوز

ان یکون متصفا بالوجود بمعنی آخر ثم قال وهذا الاخیر فیه بحث لجواز مفهوم العدم اذ علی تقدیر تعدده کان عدم

یجوز ان یکون متصفا بالعدم بمعنی آخر ایضا اذا کان حینئذ تعدد الوجود بطلان الحصر بحسب جواز الاتصاف بوجود من

تعدد العدم ایضا بجواز الاتصاف بعدم آخر فینحصر البطلان اخر اقول هذا عجیب لان جواز اتصافه بوجود آخر انما یکون ان

الوجود الغیر وهو اتصاف برفع الوجود الغیر الذی هو العدم الغیر فجواز اتصافه بعدم آخر لکان مع الاتصاف بهذا

العدم فکیف یمکن ان یقع فی الحصر فی العدم الغیر ومن الوجود الغیر الذی هو رفعه لکان مع عدم الاتصاف

بهذا العدم الغیر فکون متصفا بهذا الوجود الغیر فکیف یمکن ان یکون متصفا بوجود آخر وسلم فکیف یکون اتصافه

قادحا فی الحصر بین هذا الوجود الغیر ورفعه وظهر ایضا مما ذکرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجی من ان [illegible]

بین الوجود الخاص وعدمه علی تقدیر تعدد مفهوم العدم ایضا اذ ما هو رفعه بحسب ما ان شئت لا یکون الوجود

ولا معدوما بعدم غیره اذ لو قطع النظر عن تلک المقدمة لم یکن قولنا زید معدوم بعدمه الخاص فی معنی قولنا لیس

بموجود بوجوده [illegible] من نقیضه اذ وجد زید بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه لیس بموجود بوجوده الخاص

وکذب انه معدوم بعدمه الخاص فالتقدیر یحکم بالانحصار فی قولنا الشیء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه

الخاص الا بعد ملاحظة تلک المقدمة الا انه ظهر وذلک لان الشیء حینئذ بوجود غیره لم یتصف بوجود نفسه فقد اتصف

بعدم نفسه لان العدم یقابل وجود نفسه فلم یخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلین ان اتصف بوجود نفسه مع

بوجود غیره لم یکن اتصافه بوجود غیره الا بالعرض اذ الصحیح تصفه بعدم غیره لو لم یتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه لم یتعال

فلم یخل عن المتقابلین واتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غیره لم یکن اتصافه بعدم غیره والانصاف الا بالعرض اذ الصحیح

انه متصف بعدم نفسه لا یکون الموضوع خالیا عن وجود نفسه وعدمه المتقابلین فذلک هو معنی الحصر الحقیقی ایضا لا معنی قولکم

صدق انه لیس بموجود بوجوده الخاص وکذب انه معدوم بعدمه الخاص اذ معنی لعدمه الخاص الا رفع وجوده الخاص

ان یصدق سلب وجوده الخاص یکذب عدمه الخاص ومعنی عدمه الخاص فی حسب التحقیق مع قولی بتعدد مفهومی

الوجود والعدم کما اشار الیه وصححه بکلامه الحق الذی لا محالة لا یحل لمن یذهب الیه ثم قال شارح المقاصد فهذا

ما ذکره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلم یتعدد مفهوم مقابله بطلان الحصر الحقیقی بینهما اتحاد مفهوم العدم والازدیاد

تقریره ان مفهوم العدم واحد فلو لم یکن الوجود مفهوما واحدا لما کان الحصر فی مورده وارتفاعهما عن الوجود بمعنی جزء اللازم

اقول هذا الجواب فاسد لا فرق بین ما ذکره القوم وما ذکره فیما یلزم من ان الثابت فی احدهما بطلان الحصر العقلی فیهما

فقال فیهما فرض یحتاج احدهما الا وحدة مفهوم العدم دون الآخر ثم ان الشارح القوشجی قرر الدلیل الاول بان مفهوم

العدم واحد فلو لم یکن مفهوم الوجود ایضا واحدا لکان العدم الواحد نقیضا للکثیر من الوجودات المتعددة وذلک باطل

لاتحاد النقیضین اقول معناه انه لا یحل ان یکون احدهما [illegible] الآخر مفهوما متعددا

کل واحد منها نقیض المعروف الاول وذلک لانه یلزم ان لا یکون شیء منها نقیضا للمعروف الاول لامکان خلو الموضوع عنهما

بان یکون متصفا بآخر من تلک المفهومات المتعددة فهذا التقریر یرجع الی تقریر شارح المقاصد فیرد علیه ایضا ما اوردناه علیه

کما لا یحل ان یکون للشیء نقیضان اکثر من نقیض واحد لا یحل ان یکون النقیض ایضا اکثر من مفهوم واحد فی جانب واحد فی النقیض

وعدمه فان قيل عدم العدم نقيض العدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض العدم لانه رفعه وليس عدم العدم هو الوجود

لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فللعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فيجاب بان النقيض

لا يكون الا مفهوما يكون سلبا لذلك العدم او يؤخذ باعتبارين احدهما انه سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما

ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فباعتبار الاول نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة

السالبة السالبة المحمول وليس بين السالبتين تناقض وباعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة السالبة

المحمول اذ بينهما تناقض مع الموجبة وان قيل انه لا نسلم ان مفهوم السلب لا بد له من سلب كل شيء مفهوم مخالف للسلب غير فان

لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة لا بامر سلوب السلب كما يكون وان

السلب خصوصية [illegible] الاضافة الا هو سلب لم يكن نقيضا [illegible] التجويز التعدد [illegible] منها [illegible] خصوصية سلبه [illegible]

السلب معنى فالا الوجود والا غير الوجود فكيف ان نقيضه مفهوم السلب من حيث هو سلب من الوجود [illegible]

لا نسبة بينهما [illegible] فيه الوجود فلا يرد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود يسلم الاشتراك في معنى السلب من الشرك [illegible]

عنده هو نقيض السلب في الوجود [illegible] الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى الوجود الواجب ووجود الممكن وهو الى الوجود الجوهر

العرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى الوجودات الخاصة ووجود كل جنس الى الوجودات انواعه ووجود كل نوع الى

افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين اقسامه لان التقسيم عبارة

عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد

فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اخترنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الموجودات فلو لم يلزم ان يكون الوجود

القسمة بين الواجب والممكن كون مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم

مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين فيهما عموم من وجه

الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين جميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان

ومن ثم ليس [illegible] فانه لا يتحقق مورده فان من قال الوجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او

ممكن [illegible] وكذا المراد في الامثلة فمعنى قولنا العالم اما واجب او ممكن ان العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلذا

لم يصح تقسيم العالم الى الممكن لا العالم الى الجوهر والعالم العرض بكونه لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى

قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير

حيوان هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض

بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه [illegible] الادلة الثلاثة انما يدل

الامر المتفرع بداهة [illegible] موجود [illegible] الثالث فان [illegible]

[illegible] الموجودات المتخالفة او ليس [illegible] الثالث فان تقسيم الوجود [illegible] لفظ الوجود [illegible]

انما هو بملاحظة لفظ الوجود [illegible] المتخالفة [illegible] لفظ الوجود [illegible]

وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات والاوضاع [illegible] واعلم ان الحق [illegible] المحسن [illegible]

فالمتنازع هو اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات [illegible] هذه الوجوه تنبيهات [illegible]

يحتاج الى [illegible] بالنسبة الى بعض الاذهان [illegible] عن بعض الفضلاء ان [illegible] كون الوجود [illegible]

ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الوجود والموجود من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم

ولا معنى للاشتراك الا هذا ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور معنى واحدا

يحكم عليه بانه غير مشترك لما امكنه البرهان في كل وجود وجود انه غير مشترك واذا لم يكن الا معنى واحدا لم يكن اثباته بالبرهان

ثم اجاب عن هذا بانا نأخذها سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا وجه بمعنى مشترك فيها بين الوجود وذلك لا يقتضي

مشتركا فيها فان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد ان الوجود

المشترك المفهوم منه واحد شامل لجميع الخصوصيات **المسئلة الثالثة** في ان الوجود العام البديهي الذي مر

بداهته واشتراكه في المبحثين السابقين زائد على الماهية في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا وخالف فيه

ايضا ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها

لفظ مع احتمال الاشتراك ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا عليها مختصا بها فانهم وان

في الواجب الا انهم لم يريدوا به المفهوم المشترك بل ارادوا معنى غير مشترك واستدل الجمهور

الوجود بوجوه كثيرة اشار المصنف الى ما هو العمدة منها فقال **فغاير الماهية** صريح العقل يحكم

في المسئلة السابقة بل اعرف كون الوجود مشتركا بين الموجودات فهو مغاير لماهياتها المختلفة بانفسها

فان المغايرة وان كانت ثابتة بالجزئية ايضا الا ان المراد هنا هو المغايرة بالخروج في الفاظ العموم

فان تخصيص الدعوى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يرفع مذهب الاشعري ومن تبعه اذ الوجود

ان الاشعري لا يقول بعينية الوجود الا للماهية المخصوصة فهذه لفظ الوجود في كل ماهية مخصوصة مرادف للاسم

لماهيته المخصوصة كالانسان والفرس مثلا بل حيث خاص فان كان خاصا يكون جزءا من العام والعام ليس مقابلا

مركب من جزء من احدهما ان الوجود ليس بمشترك بين موجود كل ماهية غير جزء منها انه في كل ماهية غير انه

في المسئلة السابقة بعد حد الاول ومن قال انه يكون الوجود مشتركا بين الماهيات حيث يقتضي ايضا

لكونه جزئيا وقد رده المصنف **والا لاتحدت الماهيات ولم ينحصر اجزاؤها** اشاره الى الاول والثاني وتقريره انه لو

كانت الماهيات بالمعنى المذكور كلها مشتركة في جزء الماهية فكلها مع ان الاول فلانه لو كان الوجود عين الماهيات لاتحدت

ولم يحصل تمايزها وانه من حيث وجهة جزء كونها مع الوجود الذي هو معنى واحد اتى بالبرهان وقيل عينه

من الصور الا انه من حيث الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها ثم الاخر بصفات من جهة حقيقة الوجود

عن شوائب العدم وسمات الامكان ولما تقيد بتقييدات اعتبارية صحيحة فذلك تراه موجودات متمايزة

خفي فلم يتم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولازم انحصار الوجود

فاجاب عنه المحقق الشريف بانه خروج عن طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا

متخالفة بالحقيقة من الاعتبارات والاحوال الامكانية الا انه بعد ان تشاركا لا يمكن تشافيهم

ولا يصل اليها بحث العقل ولا يدرك بمنزل بما كالحس في ادراك المبصرات واما المقيدون

العقل والعاملون بما شهد فيقبل ما يشهد به ذوقهم ووجدانهم ويرون ان ملك الملكوت

على تقدير صحتها بوجه يرد في اليقين فمن شهادة العقل بديهة عندهم مستقرة وانما بطلان

ويدفعه وان يجيء ما يكابره لايقتضي الباقي والثاني فلان الوجود لو كان جزءا للماهيات لكانت جزءا لوجود

لاستناع تقوم الموجب بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا للشئ الاجزاء ايضا وكذا فيلزم ان لا يتحد جزءا الماهية

بعد كون غير متناهية وهو مع ان الاذ فرض كون الوجود اخارجا عنها مع كون الغرض حملا الماهيات من امر الموجود الى

فلازم التسلسل غير وارد كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود اذ فرض كونه جزءا عقليا وظاهر ان لا يكون ذلك اذ لو كان

جنس فهناك فصل يحصله وهو جزء له ايضا والجزء الاخير النهاية فلازم اشتمال الفصل على جنسه من الماهيات الى ان ينتهي الى الجنس العالي

كثرة من الماهيات بالكلية بعين فصل يجمع ونهاية الاول والثاني فيه وانكار ذلك مكابرة صريحة هذا ايضا بحكم كونها مصورة

العالية وهو قسمه فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل مع هذا اذ فنا العدم بحق الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج

المشهور ان الاجزاء العقلية كونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل في الخارج واما بعدا الحس لسببية غير هذا

على الكل في الخارج بناء على ما ذهب اليه من ان التقدم راجع الى الاولوية في الوجود في كون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج

فيلزم التسلسل ايضا على التقدير لا يدخل الا لشئ الا الحسن لان الكثرة متقوم من اشتمالها على واحد غير كثير مترتبة

فيتصل سلسلة التركيب اليه لا محالة فان قيل هو مقدر كون الاجزاء عقلية لا يلزم الا انتهاء الا الحس ان يتحقق كونه ذا ترتيب

ان يقتضي ان يكون لا امر في تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء العقلية في الحقيقة جزء لا يتحقق لا يحتاج الى المعية

لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لامكان حصول الذهن في تلك التقسيم ثم يحتاج الى ما انتزع الوجود

لا في الحقيقة الذي هو لا محال في كون التحليل غير واقف عند حد معين فيلزم في انقسام المقادير وقوله كونها مجزاة

ممتازة في حد ذاتها صورة كونها متحدة في الاشتراك والامتياز وانه ان حصلت في الذهن

نفس الامر لا بحسب التعقل والتحليل كونها ممتازة في الخارج في نفس الامر بحسب الخارج

معناه ان كونها اجزاء انما هو بحسب التعقل والتحليل في اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان

كونها اجزاء انما هو بحسب التعقل وقوله لا يلزم من ذلك كونها غير متطابقة لما في نفس الامر لان لها منشأ انتزاع في نفس الامر

هو كون المقسوم مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض تقسيمه في الشئ الواحد بجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة بالفعل في نفس

الامر اما الاجزاء العقلية فانما يجب كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر

يجب انحصارها في الواحد لا ان لا يتم وجوب انتهاء كل كثرة الا الى احد حقيقي فان التعدد لا يتصور بدون الكثرة الى

من واحد حقيقي لا من واحد حقيقي والواحد العددي لا يكون حاصلا من شئ واحد وغير هذا الكثرة من الانسان لا بد لها من شئ واحد

على انسان واحد ظاهر انه مركب من اجزاء لا تتوقف في كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول كل كثرة لا بد ان ينتهي الى احد

لا يكون مركبا من فصل وجنس اذ لو كان لكثرة سواء كان واحد حقيقيا او مركبا لكل من افراد جنس تلك الكثرة

فاجزاء الماهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد حقيقي من حيث هو جزء واحد للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء الماهية

هو ما لا دليل له انما دل على ان الاجناس منها في جميع الماهيات والاجزاء بجميعها لا يلزم من ذلك كونه واحدا

بجميع الاحتمال ان يكون زائدا في البعض وفيها او جزءا في البعض فلا يتم ما ذكر ثم اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات

فظاهر واما عدم لزوم تركبها من جزء او غير متناهية فلجواز ان لا تنتهي الاجزاء لجميعها زائدة فيها او فيها

اختلاف الجهة في العروض والجنسية الدخول غير متصور لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه قوله

يقتضي ذلك بل التصور لذلك هو الماهيات ولو سلم ان المقتضي هو الوجوب فلم يجب الاشتراك في مقتضاه وانما يلزم

مترابطا وهو تم والحكم لا يثبت مطلقا ورده على الكلية ان اللازم من الحكم ان لا يكون ذاتيا في بجميع

منها ان يكون موضوعا في الحكم والحق ان المراد هيهنا هذا الوجه وثبات حينئذ فرضا عدم تاتيها كما صرح شارح المقاصد

وغيره من المحققين هذا وقوله **ولانها كما تقتضيه** اشارة الى الدليل الثاني وتقريره ان تعدد الوجود بتعدد

تعدد الماهيات او تعدد الماهية لا بتعدد جهتها الذهنية والخارجية فلو كان الوجود نفس الماهيات ولزم اختلافها ولا كذلك

تعدد من تعددها فان قيل تعدد الماهية كيف ينفك عن تعدد جهتيها الذهنية تقتضيها عبارة عن جهتها في الذهن حيث كان

تعددها وان كان عبارة عن جهتها في الذهن كل تعددها غير تعدد جهتها في الذهن فان تعدد جهتها في الذهن غير جهتها في

الذهن لاعتبار ان تعدد غير المتعدد باعتبار وان كان حينئذ بعض الصور قلنا لا نم ان انتقاض الماهية مع انضمام

جهتها فانه كما تشخص الماهية في الذهن تشخص جهتها فيه حينئذ لو كان تشخص الماهية بتشخص جهتها لاستحال الشك في ان الماهية

موجودة حين تشخصها في الذهن او نتحدد الشك في اتصاف الشيء بوجوده حين تشخصه في الذهن لانه ليس كما انتقض جهة الوجود في

ولذلك في جهتها الخارجية والذهنية فان قيل يحصل في الوجه انا نتصور الماهية ولا نصدق بجهتها فالماهية معلومة ان تصورا والوجود

ليس معلوم ان تصديقا فلا يتحدان لانا نقول التغاير انما هو من الصديق فلا بحث في عدم الكلام على ما ذكره المحقق

الدواني انا نتصور الماهية ونشعر بجهتها وانا نصدق بثبوت الماهية ووجودها انما هو لان انه صديق بثبوت الوجود المطلق

او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لان حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية مع الذهول عن كل من الوجود الخارجي

والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين دون المطلق انا نقول زيادة الوجود المطلق

بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم الماهية ظاهر بحيث لا يحتاج الى [illegible] المتبادر الى الشيء انما هو [illegible]

مفهومه ايضا [illegible] من حيث [illegible] كونها [illegible] ثم انه يلزم بالدليل الثاني

وثبت التكثر فان الماهيات التي لا تشعر بالعدد تقتضيها غير منفك عن تعدد الوجود هذا وقوله **ولبحث الامكان** اشارة

الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للماهية ضرورة ان بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود فلو

ان حاجته الى الغير في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما يمتنع عدمه لذاته لا يحتاج الى

الى الغير في الوجود في الخارج حيث جاز العدم والوجود كلاهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الماهية

او جزءها لم يكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها

الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان

الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن تساوي اذ النسبة انما تتحقق بين شيئين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه

كنسبة الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها وانما عدلنا عنه لانا انما تتحقق التساوي [illegible] حيث لا تنفي الاولوية الذاتية

فقول المحقق [illegible] الا ان يراد المساواة في صحة الجواز [illegible] ولا ما ذكرنا [illegible] فان قيل [illegible]

الوجود نفس الماهية نقول ان بعض الماهيات يقتضي لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته

وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه ثابتا في الخارج الى الغير لانه يمكن ان يزاد عليه ذاته وذلك [illegible]

هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه ولو سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان

نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه حيث ان كون الماهية [illegible] في

في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وان المفهوم من المصدر [illegible] كون الماهية الا انه زيد [illegible]

قوله تلك الماهية [illegible] يقتضي الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف [illegible]

هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه وان سلبه لا هذا تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة والاستدلال بكون

نسبة تقتضي الوجوب فيصح ان يكون الشيء باعتبار كافيا والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا بجريانه في الوجوب

من نسبة الاخر كما هو من ان نسبة شيء الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبة الا سلبها ضرورة وقد [illegible] وفائدة العدول

لا الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان [illegible] الماهية فلا يكون

الحكم بالوجود عليها فائدة فان الوجود موجود فائدة ان يكون [illegible] لكن فائدة الحكم ثابتة بالضرورة فلكون الوجود

عين الماهية منتف وهو المطلوب واما جزئيتها فلم يتعرض لها المناسبة في الاستدلال الى [illegible]

تعقل بالكنه [illegible] بعض الماهيات متعقلا بالكنه [illegible] مع الكثرة [illegible] الوجود في الماهية المتعقلة بالكنه

الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المطلوب [illegible] الدليل ايضا [illegible] وشفاء الشاك

وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان [illegible] الماهية [illegible]

الحكم بجمع النقيضين [illegible] لكان الحكم صادقا [illegible] سلب الوجود عنها لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون ح

منزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان شيئا ثبت له [illegible]

النقيضين لان القضية صادقة في نفس الامر [illegible] موجود [illegible]

منزلة قولنا [illegible] الصادقة في نفس الامر [illegible]

لكنا نقول ان قولنا [illegible] ليس بموجود [illegible] من المتناقضين [illegible] وهو مشترك بين الوجود [illegible]

تركب الواجب [illegible]

الفرد [illegible] صدقه [illegible] الماهية المعدوم ليس [illegible]

صدق الوجود [illegible] الموضوع فيلزم [illegible] ان يكون الوجود غير الماهية [illegible]

ولا منافية [illegible] منافية [illegible] صدقه [illegible]

وذلك جواز سلب الوجود عن الماهية [illegible] الماهية المعدومة [illegible] الماهية [illegible] المعدوم كما انه ليس [illegible]

[illegible] الوجود [illegible] هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للماهية [illegible]

او على تقدير العينية لا فرق بين المقيد [illegible] وبين المطلق فان الفرق [illegible] مغايرة الوجود للماهية [illegible]

[illegible] من ذلك [illegible] الماهية

في الخارج ان الماهية [illegible] ذوات خارجية ولا شك في ذلك [illegible]

ذوات خارجية [illegible] في الخارج [illegible] الماهية [illegible]

الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها [illegible]

من سلب الشيء عن نفسه [illegible] من ان سلب الشيء عن نفسه [illegible] الخارج جائز

ان لا يكون موجودا فيه [illegible] في ذلك [illegible] الحقيقة الا سلب الوجود عنه فلو كان [illegible]

الخارج [illegible] الدليل ايضا [illegible] من الوجوه الثلثة الاخيرة

من اتصاف شيء بشيء وحمله عليه [illegible] اتصافا اشتقاقيا [illegible] عن الاول [illegible]

الامكان [illegible] الماهية الا اتصاف الوجود اشتقاقا [illegible] بالعدم [illegible] الماهية [illegible] الوجود

والنسبة بين الشيء ونفسه اشتقاق متصور فيه بعض بحث للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقه مدركه الا ان

ولكنه تصور نسبة الشيء الا نسبته الا سلب ذلك بحجر جائز في الاشتقاقية واما على الثاني فان منع قوله كلا الوجود

موجود بنفسه قولنا الصلاة سواد والموجود بنفسه قولنا السواد اسود الصلاة او الوجود موجود واما على الثاني فلكل منع

قوله كان السواد ليس موجودا بنفسه قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس موجودا بنفسه دون السواد ليس بسواد

والموجود ليس بموجود ليس في ... اقول ظاهر ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري اذ لا

مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب الوهم الا كونه من عين الماهيات وكذا

مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم ما الشيء الذي ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف

انما هو في انه اذا اطلق مجازيه مثلا لفظ الانسان وحمل عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق

عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلاقهما عليه كالمترادفين

ام لا بل هو امر زائد عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود عليه

ذلك الامر الزائد عليه وذلك الامر الزائد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان عليه فان مناط

هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقته وعند القائلين بالعينية يكون حمل الموجود عليه من قبيل حمل الاول

بلا تفاوت ويطلق هو لفظ الوجود ما يطلق عليه لفظ الموجود فهذا المفهوم من لفظ الوجود من لفظ الموجود

ثم انهما واحد بخلاف القائلين بالزيادة فان ... منها عنده مفهوم ... عنده ... حمل الاطلاق

بنسبة الوجود بمعنى المذكور عند القائلين بالعينية واحد ... ذلك ... فع الاجزاء الثلاثة

ايضا بان يراد بهم من لفظ الموجود ما هو عين الماهية المشهور وصدق الحمل فيكون من باب اتصاف الموضوع

بنفسه المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد بل من خصوصية الذات

البتة فمثال الاول حمل الوضعيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول

وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود زائدا يرجع الى كون حمل الموجود من قبيل الثاني او الاول

ومن يقول انه ان كان حمل الموجود على ... مثل حمل الانسان مجازية في كون خصوصية ذات الموضوع

مصداق الحمل كان حمل الوجود عليه ... وحمل ... تحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود على

ضروريا فلا يكون بحيث ... وكذا كان قولنا الموجود موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ... فرع المنصف عن كون

على زيادة الوجود والاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين بعينية الوجود فتذكر اولا ولتسم

عنه قال شارح المقاصد تحقيق القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية

لا لشيء لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوته في نفسه

في نفسه لا يكون محلا ... بالنظر الى الوجود الماهية ... اما من جانب الماهية فلانه

فتحقق انه ... الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض

الموجودات ضرورة ان هذا الجواب ايضا عارض ... بعد وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو لم يكن

ان يكون الشيء ... زائدا عليه تسلسل الوجودات باعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض

ثم يتسلسل زيادة الوجود على الماهية ... الاول انه لو قام بها ... الوجود

بالمعدوم وفيه جمع بين مفهومي الوجود والعدم وهو شاق الثالث انه لو قام به لزم تسلسل الوجودات كما في سائر

العرضيات فان كان ذلك الوجود بوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقد مر ان التسلسل مستلزم

يستلزم المحال وهو كون الوجود المتناهي لان قيام جميع الوجودات العارضة للماهية يستلزم وجودا له غير عارض له الامر

الجميع وفيه نظر لانا لا نسلم ... تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون ورائه وجود غير جميع ... فرد ...

وجود غير عارض لان معروض التسلسل عدم تناهي الوجودات لا وجود لا يكون ... الماهية وجود غير زائد لكن

بين جميع الوجودات الغير المتناهية الملحوظة اجمالا جميع تحقق ... تحقق تسلسل ... ان يكون وراءه وجود

او لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة الثالث ان الوجود لو كان زائدا عليها لكان الوجود وجودا

التسلسل معدوم وفيه الاتصاف الشيء بنقيضه ولكن لا ثبوت له في نفسه ثابت في محل الرابع انه لو قام بالماهية

الموجودة الاتصاف الشيء بنقيضه ان ثبت المحل لا ثبوت له في نفسه فيقع الكلام الا في وجوده وقبله لان المعلق

وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق في تقرير الوجوه الاربعة الاوجهين بطلان الثاني بين الوجود والعدم فلان

المعروض المعارض تقرير الاول انه لو قام بالماهية المعروضة معدومة فيتناقض او موجودة فيه دور او تسلسل

ان الوجود العارض ماهية معدومة فيتصف الشيء بنقيضه وثبت المحل لا ثبوت له في نفسه واما بوجود غير وجوده

فيتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب

ملاحظة كل منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود عارضا لخصوص حقيقة الماهية لا بحسب الخارج ان يقوم الوجود بالماهية

الثابتة بالحكم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم المحل

ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي هي لا يكون الوجود والعدم نفسها

او جزئها فهي غير مفيد لان المعروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لزم

ولا يبقى فاي شق فيه اختلاف لان لا وجود وقيض الوجود جاز نزع قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان

لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم

فما قلنا او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية ليس كقيام السواد بالجسم فلا يلزم تقدمها عليه بالوجود

ولا اتحادها فيه بل لذاتها في الخارج وحدها من غير ملاحظة وجودها بخارج او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظ العقل

فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم فان جهة التعقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وانما

التقدم بنفس الوجود الذهني فهو بهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود الا في الاعراض الخارجية

في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده

زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه انما الزائد في غيره والاولى اما اقتصر عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل

الموجود فانه دائما يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاجزاء

والزمان كافيا بين اجزائه من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل موجود واجبا اذ لا معنى للوجوب الا كون

تحققه بنفسه قلنا ثم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه

اذا حصل بمعنى وجوده ان لا يحتاج الى ... لم يفتقر تحققه الا وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان

فانه انما يتحقق اذا صدر الموجود وقام به عقلا ولا يلزم ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه لم يعرض

عليه لان نقيض الوجود هو العدم والا لاتصف الوجود بالمعدوم ففيه الامر انه يلزم ان الوجود ليس من لوازم الماهية
ليس من لوازمه والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان تحقق في الخارج الا بحسب ذاته نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود
ليس بحسب الخارج كقيام السواد بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل قال ومن يجب من الاول بان
الاعراض القائمة بالمحال كالسواد بالجسم فان قيامه بالجسم المحقق في الخارج يستلزم تحقق الشيء اولا الا
ان قيامه بالجسم يتوقف على وجوده قبله لئلا يلزم محال من قيامه بالمعدوم حال وجوده بل من غير شك الا كذلك حال
الماهية فان الحكم بها ان تقدم المعروض على العارض في الوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بها الا بعد وجودها
المنع والاستدلال بان ذلك انما هو في المعروض في الخارج كالسواد بالجسم وهو ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود
معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة … قول الماهية والوجود لا يرد عليه القسمة
هذا او اذ التحقيق جميع ما ذكر فتدبر **وقيامه بالماهية من حيث هي** اشارة الى الجواب عن شبهة لان الحكم
بان الوجود لو كان زائدا على الماهية فاما ان يقوم بالماهية الموجودة فيلزم كون الماهية موجودة قبل وجودها او بالماهية المعدومة
فيلزم اجتماع النقيضين مع الدور لانا نقول ان قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة بل قيامه انما هو بالماهية من حيث هي
لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد تقرر لدى الحكماء بان قيامه بها انما في ان الوجود …
او في زمان عدمها فلا اجتماع النقيضين ولا الدور … ولا يلزم …
بهذا الوجود لا بوجود اخر فيلزم التسلسل … **فزيادته في التصور** اشارة الى الجواب عن شبهة لانه
جانب الوجود على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول بما كان الوجود انما يقوم بالماهية من حيث هي

من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة ومن حيثية اخرى لو خلا عن الوجود والعدم انما يثبت للماهية في العقل
الخارج ضرورة كونها في الخارج غير منفك عن احدهما اصلا … الوجود على الماهية وعروضه لها انما يكون
في التصور لا في الخارج لئلا يلزم من كون الوجود في الخارج وزيادته عليه تسلسل المحال … ليس الا في الذهن
وكونه في الذهن وجود زائد عليه لكن في الذهن ايضا وكذا الكلام … العقل ولا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع
الاعتبار ولم … الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود في الخارج عين الوجود لكونه خلاف
الواقع لان التفريع يدل على ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي لكون زيادته في التصور لا في الخارج …
ان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج وان كانت من هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فان كانت موجودة في
جاز ان يثبت لشيء في الخارج كما ان الجزء الجسمي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض …
وان كانت الجزئية انما ثبتت له في العقل … لقيام الاعراض بها فان الابيض مثلا ليس لقيام
ولا بالجسم الابيض بل قائم بالجسم من حيث هو وهي بحيثية انما ثبتت له في العقل لانا نقول قوله الماهية من حيث هي
من موصوف هو الماهية ومن صفة هي الحيثية وهي كون هذه الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج
هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود في العقل فقط فالماهية من حيث هي …
وفرق بينهما اذا عرفت ذلك فقد ثبت الموصوف باعتبار الصفة … لا في العقل اي لا يحل …
الامر لا في العقل لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل وكذا الحال في الجزء الجسمي فان الاعراض …
انما تعرض لذات الجزء الموجود في الخارج لا لها مع وصف الجزئية الثابتة لها في العقل …

امر فالضرورة يكون ثبوته لما في العقل لا في الخارج والشخص غير دار ولان الحيثية اذا اعتبرت
غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو ليس الا السواد والبياض
من حيث هو السواد او البياض ليس السواد او البياض في الخارج لكنه موجود في الخارج من حيث انه معروض
البياض ضرورة كون الموضوع متصفا بالوجود على السواد والبياض لعارض غير زائد فيه والحيثية ثابتة له في الخارج
قيل ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فكون معدومة فيه حينئذ ان ثبت
كون ولا شك ان الثابت لشيء في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج ممتاز عنه فيه وليس عين الماهية
كان زائدا عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفكاكه عنها بحيث لا يلزم من زيادة
على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود
الموجود موجود بنفسه والماهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد في الخارج فقولنا في الخارج
كان ظرفا للوجود وان قيس الى الوجود كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج [illegible] كان الخارج
كزيد في شأن واما الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في شأن فلا نجزم بكونه [illegible] الموجودات فان [illegible]
ان زيد الموجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس على ما ينبغي فيه فرق بين الخارج ظرفا لنفس
وقوعه ظرفا للوجود لكن [illegible] ولا يرى ان قولك زيد متصف بالوجود في الخارج صادق قطعا و[illegible]
ظرفا لنفس الاتصاف ان قولك الاتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق بل على كيفية السلب [illegible]
في الخارج كالثبات ما يقع الخارج ظرفا له لنفسها لا لوجودها قال واذا امتنع هذا فقبول الماهية اذا كان ظرف الخارج

ثبت لما في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يثبت لما في الخارج
الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لآخر في الخارج يقتضي اتصاف الآخر في
الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه
يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم مما كان
وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون
بها في الخارج كون آخر فيه وهو خلف فقوله ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مردود بان ان
لم يثبت لها في الخارج كون لكن ثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فلكون موجودة فيه [illegible]
الخارج ظرفا للوجود ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا للوجود حتى يكون للوجود وجود في الخارج ولا ان يكون الخارج ظرفا
لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فقد ان الوجود الخارجي لا يكون للوجود في الخارج
لقيام في الخارج بالماهية فكان لها قبل قيامه بها الوجود فيه [illegible] قيامه [illegible] صفة في الخارج بموصوفها في
الوجود بموصوفها [illegible] الا مرضيا بالعكس ليس شيئا لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة
نعم يشبه ان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده او يرجع الكلام لا عروض الوجود للماهية
لا يكون قيامه بها في الخارج على نحو قيام البياض بالجسم لان [illegible] ذلك من [illegible] البديهية اذ
الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته وان غير الوجود موجود في الخارج بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود
المحض [illegible]

ويشهد ذلك بالغيرة فانه يقتضي ذاته لا بالغير وزايد عليه ذاته في نفس الامر وما هذه يقتضي بالغير لا بذاته ليس معلوم

لما حققنا من ان الصفة لو كان موجودة في الخارج لكان قيامها بالمهية فيه فيلزم ان يكون لها تقرر قبل وجودها فيه وهي محال

فيه ولما قيد هيه من قرر انصاف شي بشي في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر منها تغاير باعتبار ما فيكون الاتصاف بحسب

الا بحسب نفس الامر فحيث المهية في الخارج وجود خارجي لا امر خارجي لكن الغير بغيره في نفسه لا يقتضي في نفسه فان قيل

لم يتصف الشي بشي في نفس الامر كان شيوبا عن نفسه في نفس الامر والا لا يقع التشكيك قلنا ان السلب في نفس الامر

لا يكاد فحيث انه تصور ويكاد لا تصور سلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شي وانما ارتفاع النقيضين ان

لا يصدق في كل واحد منهما ولا يحكم بتغاير نسبة شي كلامه الشريف فان قيل في كلام توجيه الشي بشي فرع وجود

المثبت له منقوض بالاتصاف السلبية بالعدم فان السلبية اتحد من العدم والوجود لكونها شركة لعلة السلبية في الحقيقة

ذلك لزم ان لا يصح اتصاف المهية بالوجود في الخارج ايضا لانه يلزم كونها موجودة قبل وجودها في الخارج وهو

تسلسل في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون المهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا ثم

وان توقف على كون المهية قبل كلها موجودة بوجود اخر يتسلسل لكن ذلك انما يتسلسل في الاعتبارات لكون الوجود

اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف السلبية انما هو بالعدم

لقة السلبية بالعدم فلا منافاة واما الثاني فان اريد من كون اتصاف المهية بالوجود عقليا خارجيا ان

الوصف منتزع من الموجودة في الخارج لا انه ليس كذلك وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف بينهما والوصف خارجي

فهذا كان الوصف حقيقيا فالاتصاف حقيقي ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هناك يكون تسلسلا في

الاعتبارات ثم نقول ان جماعة من اتباع الاشعري ارادوا تصحيح مذهبه في عينية الوجود للمهية بوجه يرجع

الى مذهب القوم فقال شارح المقاصد مجازيا لما في المواقف وشرحه ان القائلين بان وجود الشي ليس نفس ذاته لا يريدون

سوى ان ليس المفهوم من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي من غيره ولا انه عرض قائم به قيام الاعراض بمحالها

فلا يقال المهية المتحققة ان وقع في كلام الامام وغيره والقائلين بان وجود الشي نفس ذاته لا يريدون ان ليس

هويته ولعل هذا التحقيق الوجودية اخرى قائمة بالاول كيف يمكن اجتماع السواد مع الجسم من غيره ولا انه يكون المفهوم

من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي فان ذلك بديهي البطلان فاذن لا يتجه من كلام الفريقين ولا يتصور ان

في ان الوجود زائد على المهية تنازعا بينهم لعقله وتحقق المفهوم والتصور بمعنى ان العقل ان يلاحظ الوجود بدون

المهية من الوجود بمعنى ان لا ينحاز الذات الهوية بمعنى ان الكل منها هوية متميزة يقوم احدهما بالاخر كما في

تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين فان رأيهم لا يتصور

زيادته في التصور ودليل الحكماء لا يثبت زيادته في الهوية ويبعد ان القول باشتراك الوجود لفظا بمعنى

من الوجود المضاف اليه الا ان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون

ومحال لقوله بديهة العقل بشهادة هذا صريح مذهب الاشعري وانه ليس للوجود قيام بالمهية اصلا لا

ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم يف به ادلته وكلام القوم صريح في ان قيامه بالمهية في التعقل

بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين ثم ان اكثرهم على انه ليس للوجود هوية ممتازة عن هوية المهية فقط

ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية المهية ولا متحدة معها وبما نقلنا ان الهوية الواحدة

المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه التي استدل بها القوم انما تفيد تغاير المفهومين دون الهوية والنزاع
وقع في تغاير الهوية فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد بعينه مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه
ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى والحق هو هذا كلام الشيخ وهو كلام
صريح فيما ذكرناه وظاهر انه لو كان هوية واحدة هوية المفهومين لصح حمل الوجود عليها حملا حقيقيا لا
بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وايضا فانه
اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية واما لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون
شيء من الماهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا او
يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فالاول اما ان يكون كل منهما تمام الماهية او كل منهما بعض الماهية او
احدهما تمام الماهية والاخر بعض الماهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة ذات تمامي الماهية وعلى الثاني
ان لا يكون شيء من الماهيات تمام الماهية لشيء من الهويات وعلى الثالث اما الوجود جزء الماهية او الماهية جزء الوجود
واما الثاني فيلزم ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفس هوية الذاتي
العرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون هوية الذاتي غير هوية
العرضي فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فيتضح ان صاحب المواقف حكم ان النزاع راجع الى
في الوجود الذي من اثبته قال بزيادته عقلا بمعنى ان في الخارج امرا هو الوجود جزءا هو الماهية ومن نفاه حكم
بنفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر تحقق فيه احدهما بدون الاخر فتعقله

واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للعقلاء في نفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعقولات
والمشتبهات متغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي قيامها بالعقل
في الجملة فلا يتجه لهم مجرد نفي الوجود الذي نفى التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما المفهوم
من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بل نعتقد ان الوجود معنى مشترك بين الموجودات كما لا نعتقد نفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم
الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل قضية الانزاع بعقولنا
ان الوجود زائد في العقل بمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولون زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم
من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكثير ولهذا احتج الجمهور من العقلاء على ان الوجود
هو ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا شرح قال وقد يقال المشهور ان الوجود المطلق عرض
المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين الماهيات وزيادته عليها في التعقل مفهوم كلي له افراد على حدة متمايزة
متمايزة او متخالفة وتلك الافراد انما تعرض للماهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق خارج عن تلك
الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان كان خلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود او بزيادته على الماهية
في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع عند الجميع وذلك فيما ذكره قول اقول فيما سيأتي في ذلك
على حدة وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكر من زيادة الوجود على الماهية ذهنا انما هو في الكل واما في الواجب
فعند المتكلمين وجوده غير مدرك للعقول مقتضيه بانها لوجوده الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في
الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة الوجود خاص قائم بذاته وهذا وجود من غير قيد فيتغاير الا بمعنى يوجد او الى غير ذلك

في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه موضعا للوجود المطلق بمعنى

بالوجود المجرد او بالوجود بشرط لا لا يقوم بمهيته ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين

ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا باضافته الى الاشياء

كبياض هذا الثلج وذاك ووجودات الاشياء عبارة عن تلك الحصص ومع ذلك المفهوم الذاتي فيها

خارجة عن ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند جمهورهم وقال بعض المتكلمين

ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا ان الوجودات حقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عروض الاضافة لتكون

متفقة الحقائق ولا يتصور للكون الوجود المطلق عنها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة

واللوازم وان اشتركا في عارض النور وكذا بياض الثلج وبياض العاج الا انه لما لم يكن لكل من الوجود اسم خاص كما في اقسام

الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض

هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة مندرجة تحت المفهوم الخارج عنها المحمول عليها

لها وان اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصصا باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات

المتخالفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات المتخالفة التي هي افراد له

فمفهوم الوجود ذاتي وجزء لحصصه وهما خارجان عن الوجودات المتخالفة والوجود الخاص عين الذات في الواجب

وخارج زائد فيما سواه هذا كلامه والحكماء المتقدمون من شيوخه هذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق معنى واحدا

او ذوات متكثرة بحسب تكثر الماهيات وهو ما عليه كثير من المتأخرين والمعتبر ان ذلك من حيث المشككات كيف وقد ...

بل الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية لا امرا به تحقق الماهية وسيأتي عن قريب في كلام الشيخ ... ذهب بعضهم الى ان

التحقق والكون مفهوم واحد بديهي متصور فلو كان الوجود نفسه وجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق الماهية المتحققة

... الماهية فكيف يتصور تحققه الا بان يكون له خصوصية في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع المتحققات ...

ان تخصيص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا التخصيص حاصل ... الا ما هو متحقق في ذلك التحقق ...

حيث الوجود الخاص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة ... الا نفس مفهوم التحقق مع قيد الاضافة الى الماهية

ومفهوم التحقق الذي هو معنى الموجود لا يقوم حقيقة الماهية بحيث نفس الامر الا في الخارج ولا في الذهن لانه معنى

... مصرف فلم يعتبر العقل ولم يفرضه لا يمكن ان يكون فانها ليس شيء الا بالاعتبار فان ...

من الماهية من حيث ذاته كما في الواجب او بحسب امر زائد عليه كما في الممكن ... فانه بالماهية ...

وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية بالضرورة الا ان هناك قيامًا حقيقيًا بحسب ... اذ لا يتصور ذلك في الوجود الذي

ليس معناه الا التحقق كما عرفت فهذا هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وتوضيح منشأه ... من هو الا ...

والتقرير مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم ان شاء الله العزيز ونقول قد اشتهر عن مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود

ان الوجودات من الموجودات ليس متكثرة في الحقيقة بل هي بالوجود الواحد قد تعددت شؤونه وتكثرت ... وكان

ذلك بحسب الظاهر وبحسب الباطن لما في مخالف العقل يحكم بديهة العقل من تكثر الوجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار

كثير من المحققين توجيه مذهبهم فجاء منهم من لم يخوض في التصوف ... طريق النظر وهو الا ان ...

هو حقيقة الوجود العام البديهي يعني هو معروض له حقيقة ولكن لا شرط التعين الا نفس وانه هو الواجب ... ان

واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة لكن بشرط الاطلاق فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون في المفهوم العام
فرد الوجود الخاص وهو الواجب بخاصة الملكة هو تقرير كونه حقايق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة
مختلفة متحققة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون ذلك المفهوم لازما لها
اعتباريا غير موجود الا في الذهن ويكون مخصصه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على اختلاف
بالنسبة الى افراده فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات وقد ذكروا انه اذا اختلف الماهية
في الجزئيات لم يكن جميعها ماهية واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض ايضا الاختلاف بعض الماهية
والعرض من المقدار لا يوجب تغاير الماهية وقال بعضهم انه اذا اختلف حقيقة يكون بينهما في الاولوية وعدمها
واما قصر ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون نفسه والواقع في حقيقة الظهور اي حقيقة كانت من جملة الاوجه
او غير ما ذكر ليستند الظهور للحقيقة من حيث مراتب مظاهرها من حيث ظهورها في قابل آخر مع ان الحقيقة واحدة
الشدة والضعف من ظهورها بحسب الامر المظهر المقتضي لتميز تلك الحقيقة حتى ما كانت في حقيقتها في امر قد تعدد
من حيث هي ولا تجزئة ولا تبعيض قال ثم ان اشد الظهور فيها وانتهوا اليه هو كشفهم لا بالنظر والبرهان فانهم
لا جنب لحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة
ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه ان يعرفهم
يريهم الاشياء كما هي ونور الله يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدوا من وجود ذلك فوراء العقل اطوار
يكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى ونسبة العقل اليها كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة

الوهم كوجود موجود لا في خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك الطور الكاشف بصحة ما لا يدركه العقل كوجود
حقيقة مطلقة محيطة بالكثيرة في التعين والتقييد والتعين مع ان الحقيقة تلك ليس من شأنها التعيين فان كثيرا من الحكماء
المتقدمين ذهبوا الى الوجود الكلي الطبيعي في الخارج وقد بين رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن
اثباتها بالبراهين والادلة قال فالدليل الدال على وجود الكلي الطبيعي في الطبيعي من الاحتمال
وقع الاعتراض عليه والاشتغال بالدليل على اثبات هذا المطلب فنقول لا شك ان مبدأ الموجودات موجود
لا ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جائز ان يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره
الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت المطلوب وان كان متعينا امتنع ان يكون التعين داخلا فيه
لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض هو الوجود والتعين صفة عارضة له فان قلتم لم لا يجوز
ان يكون التعين عينه قلت ان كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا لان ما به التعين اذا كان
ذاته منع ان يكون هو في نفسه غير متعين والا تسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات
الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبوتة في كتبهم ان ما يكون من مكاشفاتهم
ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية
ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع
التعينات كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليها ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل بعنوان التعين
امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا من تعدده وظهوره في المظاهر الكثيرة والمظاهر المتعددة

علما وحسا وشهادة بحسب المراتب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في

تقرير هذا المطلب ولكن عندي فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه ممتنع في الحقائق والماهيات

وهذا مشهور بين الاشراقيين انما تم البرهان عليه ورفع الشكوك عنه في موضع يليق به ومع ذلك فلم يتحاشوا في الذوات

ولم يكن هناك نوع من الغرض في تحقيقه الا ومنها حديث الحدود والوجود فانه ممتنع ان يكون للحد الذات

الحقيقة الا للبعض وهو جزء ذلك يتعلق بسائر جميع الاحكام العقلية والحقيقية ودفع الملازمة مما لا يتسع له الا ان

وليس شيء مما ذكر من الرياضة والمجاهدة يكفي في تلطيف السر وتهذيب الباطن وتسهيل النظر وتسريع الفكر والعقل الا ان

فيتجرد المعقولات النظرية من غير تشاؤم وتمييز المعقول عن الموهوم وذلك بمعونة الكشف ونور الله الذي هو الكاشف

بل ان التصرف لا الحكمة الذوقية البالغة الا حد الشاهدة التامة والكاشفة الكاملة تتحرى الشيخ الاعلى جزء الاعلى

الجزئية والاشياء الحسية من عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها ان

كون الوجود الواجب الذي هو اتم الكمال الحق فعلية وكمالا عن نحو الوجود الكلي الطبيعي الذي هو تقديره كما هو في بيان صنعه

الحيوانات الغير المستقلة في الوجود المحتاج الى انضمام التعينات العوارض المشخصة ومنها تغير كون التعين عين الذات

واثبات نقص الاضافة في التعينات من حيث هي وشيطها بعين ذاته تعالى وظاهر ان شيئية ماهيته الا ان

الا من ضعف النقص والجولان كماليته وتماميته كما في الوجودات العقلية فانها يمتنع ان يكمل تمامها

فكيف الوجود الواجبي تعالى عن ذلك علوا كبيرا توجيه مذهبهم ما في كلامهم في وحدة الوجود الا ما يزال الالتباس يكتنفها الا

علما بتحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب من الوجود البحت من الغنية الصرفة وبعينها وجعلها نفس ذاته الا الاعلى

دون تقييد الوجود لا بحيثية غيرها قال في شرح المقاصد وبحسب مآل النقول اختلاف العقلاء فيه على

الثالث قيل هو انه اعرف الاشياء مع ان الاول بين حال الشيء ان يتبع ذاته في الجهل والخفاء فمنها اختلافهم في

جزء في جميع لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الجهات بواسطة الاضافات حتى ان قول الوجود زيد وعمرو

غير قول الوجود زيد والوجود عمرو وقال الحق انه كان للجهات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب الحكم فقد

جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونه قائم المعقول

الحق ومنها اختلافهم في انه من جهة ولا شيء يعقل الوجود بنفسه فلا يتعين وقيل من حيث انه حصل الحقيقة الا ان

ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليها كما مر ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لفظا

ومنها اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وسيأتي واما اختيار الحق في هذه المسئلة فيأتي في التعقيبات لكونها من

المهمات **المسئلة الرابعة** في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متعددا او بديهيا والمشترك

منقسم من الجهات قد تعقيد بقيد الخارج في الجهة الخارج او في الخارج ويراد به الجهة الحسية والجهة الاعيان

يتقيد بالذهن في الوجود الذهني وفي الذهن ويراد به الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد بالوجود الخارجي

هو الوجود الذي في التصف به الشيء بحيث يصح ان يترتب عليه اثاره ولوازمه ويكون الشيء به في الاعيان

حقيقة من الحقائق وذاتا من الذوات فيعني كون النار مثلا موجودة في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليها الاحراق

والاضاءة وغيرها قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأ للاثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود الاصيل

ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود لكن لشيء لا يكون الشيء به بحيث تترتب اثاره ولوازمه عليه

ذا كون وتحقق فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين ومن غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في
ان النار مثلا لها وجود يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود
يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود
لا يترتب عليها الاحكام والآثار اولا والوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود
الذهني نفس الماهية وصفة الوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود لا بالماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء
في الخارج اعيان وفي الذهن صور فهذا تحقيق محل النزاع بحيث لا ريب فيه وبلاحظة كلام المثبت والنافي في كما
فلا حاجة بنا في تحريره ... كلام شارح المواقف اذ ذكر ما اشار اليه بقوله
اي الوجود سواء كان الخارجي والذهني ... جميع ... ان كلا منهما ثابت ومتحقق ... الى
ولم يتعرض للجرح ... الواقع ... الخارج ... ليعرف حقيقة اي ... من القضايا
مبنية على الوجود الذهني وجه منه الاول ما اشار اليه بقوله وتقريره يتوقف على تقديم مقدمة هي ان القضية قد
يكون الحكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا حركة الفلك اما شرقية واما غربية
بل كل ... في الدار ومثل ذلك مما الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الوجود وقد يكون
الحكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي الى الجنس او فصل ...
او قائم بها وقد يكون حقيقية وهي التي الحكم فيها على الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه
واما مركب او بسيط الى غير ذلك من القضايا التي تستعمل في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة

الوجود فقط اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل ان من القضايا ما يحكم فيها بحكم حقيقي
على الموضوع ضرورة وليس في الخارج مثلا كقولنا العنقاء حيوان ... على تقدير الحصر ...
الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود الذهني
والمحصورة الكلية كما ترى وتبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المصنف يعني ان الحكم في الحملية الكلية على جميع
نفس الامر فرد ما للواقع عنوانا مثلا كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلنا كل ...
فرد ... حقيقية كان الحكم فيها ... ولا يصح ... يصدق ... في نفس الامر ...
على ... في الخارج ... ولم يصدر ... من الافراد
من الافراد ... عليه ... فظهر ان الحكم فيه ... ليس بموجود في الخارج ...
... لا يصدق الا ... ضرورة ... الذي ... الاحكام الايجابية الكلية ...
... اقول ... ان ... ما ذكره ... بطلان ... في الخارج لا يبطلان
الذي ... ان لا يكون ... الذي ... الحمل ... الحقيقية اولا
من ... خصوص الحقيقية ... الكلية ان المراد من بطلان ... من بطلان ...
... التصديق ... صحيحة ... حيث يصدق فيه ... عليها ...
على الافراد ... في الخارج فيما كان ... فيكون ... القضية الخارجية ... الحقيقية ...
... المحقق ... البطلان ... الكذب ... الكلية ... القضايا ...

لا يلزم كذب الحقيقية فان معناها على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر [illegible]

يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا انتفى جميع الافراد الخارجية [illegible]

على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم

على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج

لئلا يلزم المصادرة كما قد يكون كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فانه ليس له فرد

ثم اقول الافراد النفس الامرية لا يكون لها تحقق في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد النفس

الامرية ما يكون فردا له [illegible] مع قطع النظر عن الوجودين مثلا حكم المثلث مطرد على جميع ما هو فرد له

كان موجودا باحد الوجودين او لا كيف وتقرر الماهية متقدم [illegible] على تقرر الوجود كما [illegible] ايضا [illegible]

الفرد انما يكون للماهية الموجودة [illegible] ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل [illegible]

ثم قال [illegible] قول الله [illegible] والمحققون انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره [illegible]

في القسم الكلية اقول قد عرفت انه من كلام من سبقه وليس الا ذلك خلاصة ما اعترض عليهم ثم التوجيه [illegible]

كلامهم [illegible] ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى فرع على اعتقادهم [illegible]

وليس في اعتقادهم ذلك [illegible] الكلام [illegible] واقول [illegible] فرع [illegible] انما يكون [illegible]

بناء على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك على ما عرفت من معناها

الحكم على جميع الافراد بحسب النفس الامر من غير التفات الى خصوص وجود خارجي وذهني ان الشق [illegible]

في الخارج ولا وجود فيه لا لخصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في شمال زوايا المثلث مثلا [illegible]

الحكم لجميع الافراد في نفس الامر ولا نحكم [illegible] خصوص الافراد الذهنية بل نجزم بذلك وان لم [illegible]

بالوجود الذهني بل مع القول بعدمه ايضا غاية الامر ان يتحقق الوجود في الخارج والا وجود فيه ثم اقول

اذا حقق معنى الحقيقية المراد من البطلان كما ذكرنا [illegible] انه لا حاجة الى [illegible] الكلية

الايجاب [illegible] اذ يلزم [illegible] على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية [illegible] لان [illegible]

لبعض الغير [illegible] الافراد [illegible] الحقيقية يكون لها افراد موجودة [illegible]

في [illegible] الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج [illegible] فرق بين [illegible] الحقيقية [illegible] الخارجية [illegible]

حقيقة [illegible] فيلزم بطلان الحقيقية [illegible] فان [illegible] ليس [illegible] ان موضوعها فرد [illegible]

في الامر الخارجي [illegible] الواجب لذاته [illegible] الخارجي [illegible] لا يصدق [illegible] الامر الخارجي

يتحقق [illegible] الكلية [illegible] ذلك [illegible] الكذب من البطلان [illegible] ذكرنا [illegible]

من البطلان اندفع ذلك [illegible] المراد بالافراد الذهنية [illegible] الافراد المقدرة [illegible] على ان يكون الذهن [illegible]

الفرض [illegible] الذي هو نفس الفرض التقديري في الذهن [illegible] الذي يكون الافراد على تقدير [illegible]

موجودة وليس [illegible] الخارجي الواجب لذاته [illegible] في المعنى الثاني [illegible] المعنى الاول [illegible]

[illegible] لولا الوجود الذهني لم يكن [illegible] القضية الحقيقية [illegible] والثاني [illegible]

فلا نريد [illegible] في الخارج معدوم [illegible] ان الافراد [illegible] الافراد [illegible]

قيد شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد
من الحقيقية ههنا ما يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج
محققا او مقدرا او لا يكون فيه مجال لاصطلاح المنطقية بل ما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية في
محققة او مقدرة ولكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر متقرر في الذهن كما ذكره شارح المواقف فهو اما موجود في
ان تجويز تقرير شارح المقاصد دال على خلاف تقرير المواقف لكن بتقريره لا يصير الحكم فيه ايجابا وهو الحاصل
كلام المحقق الرجيه الثاني ان الحكم على ما ايجابا على الاشياء في الخارج ممتنع لكونه بجمع النقيضين مستلزم الحكم
ومتناف لاجتماع الضدين ونحو ذلك معنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي
فيلزم ثبوت الممتنعات ليصح هذه الاحكام وهو ليس في الخارج فهي في الذهن تقريره هو ان من الموجبات الاحكام الثبوتية
في الخارج والموجبة يستدعي وجود الموضوع في الخارج فيكون في الذهن وايضا الحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية
احكام ايجابية فلا يرد عليه ان لا يلزم ثبوتها في الخارج فهي او في الذهن فيصادر عليه نحو ان يقال المراد ثبوت
في الجملة اعم من ان يكون في الخارج او الذهن لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم الخ او المصادرة كما في شرح المقاصد
ان هذا الايراد قد يرد باعتبار الاثبات وقد يرد باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانه ان عنى
ثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق شيء في الحكم بشرط وجود
الموضوع في الخارج وان عنى انه يثبت له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانه ان
اراد بالاحكام الثبوتية احكاما هي امور ثابتة في الخارج فلا نسلم ان الحكم بها على ما لا تحقق له في الخارج

الحكم و

المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد الثاني
ظاهر في الثاني فلا يتجه الجواب الاول بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوت
داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها
الا معنى السالبة ضرورة ان سلب شيء عن اخر يستلزم اتصاف الاخر بسلب الشيء عنه وبالعكس
فيهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها وايضا
ثبوتية لا يستلزم في محمولها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا رجوعا الى السلب والتحقيق ان السالبة المحمول لا يقتضي
بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكروه وبعد ذلك المحمول السلبي للموضوع والايجاب فيقتضي وجوده
لا محالة فاذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبا او غيره فلا جدوى لهذا الجواب
لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب الاثبات سواء كان
او سلبيا واذا اعتبر فالجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ما اجاب به شارح المقاصد
نعم اتجاه او لما ايضا لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء كانت
المحكوم بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانه ان اردت لوجوده في الخارج ليس في قوانا المدركة
انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل بكل ما يحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمحذور باق
عن قوانا المدركة فلكون حصوله في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ليس في قوانا المدركة مع ان
في المدارك العالية ويكون الثبوت مدارك لا في المدارك كافيا في ان الحكم عليه فالجواب انا لا نسلم

الذهن لا يوجد غير صحيح لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سابقا كان في مدارك او في مدارك اخر خارجة عنها بل
هذا الدليل مشترك بين ثانيه في الحكم على الخارجيات المحققه او المقدره حكما ايجابيا صادقا مشترك في المعدوم لنا والذي ليس في الخارج فيوجد في الذهن
فيلزم ان يكون الحكم بالخارجي وصورته الذهنيه متحده بالذات او ليس كذلك ضروره انها متحده ذاتا فيلزم ان يكون
نوعا واحدا فعلى المعدوم بالذات انما هو الصوره الذهنيه سواء كان في الصوره معدوما او معدوما والموجود في الخارج
ليس معدوما الا بالعرض فلهذا الحكم به على الموجود الخارجي فالحكم به بالذات على الصوره الذهنيه وقد يسري منها الحكم الى
الموجود في الخارج فان اردت ان الحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه فهو او في ذلك في وجه
وان اردت ان الحكم عليها حكم لا يسري اليه او يسري اليه حال وجوده فذلك تم والا استلزم وجوده بعد انعدامه
الوجه الثالث قال في المواقف ان المفهومات بمركان ان يتصف بالكليه التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون
موجودا وليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه منع كون الكليه
بل هي سلبيه لانها عدم المنع من فرض الاشتراك فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم
تميزه عن الغير فله ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن
الايراد لان المفهوميه ثبوتيه لا محه ويرد على التقرير ان هذا او هيه في الوجه الثاني فالوجه
فان قيل على الوجه الثالث لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع وقد لزم ان ثبوت الشيء فرع ثبوت الشيء له
فمعنى الايجاب ان صدق على الموضوع صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بل يعني
الجمعه الجمعي فيه وانما ذلك بحسب العباره وعلى حسب الوجه الذهني وهو نفس انتشار فيه بل اللازم

المحمول في التعقل وانما ان يتصف بحصول الشيء في العقل الا لكان العلم بالشيء كافيا في اثبات المطالب
لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عنه التعقل من تميز بين الاتصاف والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة
الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والمعقول
المعروض بالضروره فلابد للمعقول من ثبوت في الجمله وليس في الخارج فهو في الذهن وقد يحكى
صحيح بان يقال تعقل امر الا يحصل له في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله الاخر الكلام قال
وتوضيحه ان مرتبه الماهيه متقدم على ثبوت ... فلا بد من ثبوت ذاتيها لها في نفس الامر
بالمرة في مصارع المصارع وايضا بديهة العقل تشهد بان الماهية لم يكن لها ضرب من الحصول
بل لا يكون في هذه المرتبة مايزه العقل والاشياء من الاشياء فكيف يتعلق به العاقل ثم قال لا يخفى ذلك ان
يعين العاقل ... بان ... المراد
ويجوز ان يتعلق الاتصاف قبل وجوده قال فاعرف ذلك
وفيه كلام لعلك تطلع عليه ان شاء الله فهذا الجواب كما ترى جواب بتغيير الدليل ورجوع لا استدلال
فلا ... ان يجاب بان الايجاب في قولنا هذا ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك له بالضروره
الايجاب ليس الا الحكم بالثبوت الاصل ومنع ذلك مكابره صريحه والوجود في الذهن انما هو الصوره المطابقه
لما هو الموجود اشاره الى الجواب عن تمسك النافي للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين قال بعضهم
ولما كان منكر الوجود الذهني مع التزام التعقل اياه وقيام الوجود الذهني في الذهن

الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء والاعوجاج
ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وهو مع انه ظاهر البطلان يستلزم اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من
خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل السموات مثلا بعظمها في العقل عند تصورها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل
بالضرورة الثالث انه يلزم من تحقق المعدومات بحصولها في الخارج لكونها حاصلة في العقل الحاصل في الخارج
القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الاول
انه مبني على عدم الفرق بين الحصول الذي بالهوية العينية وغير الحصول الذي بالصورة العقلية فان المتصف
بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها وكذا انما هو من قامت به هوية الحرارة والبرودة لا من صورتها وكذا الانحناء
والاعوجاج وعن الثاني ان ذلك المعلوم بالضرورة استحالة حصول هوية السموات في العقل او الخيال لا صورها وعن الثالث
الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متحدين ولم يكن الوجودان
متغايرين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل في الذهن هو المعدوم
صورة الوجود غير متحد من الذهن في الخارج بل هويته والوجودان متغايران والحق فيه اي الحق ان الصورة العقلية تخالف
الهوية العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم للمهية في الوجود الذهني وقد يكون لوازم
بحسب الوجود الخارجي وقد يكون لوازم للمهية من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص الوجودين فالمطابقة بين الصورة
والهوية انما يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية ان الصورة اذا
وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة الخارجية كانت تلك الصورة

فلا يرد ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم تكن صورة لها فان قيل
فالجواب عن الوجه الاول مخصوص بما ادعى الحكماء اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة
والبرودة فهو ... لوازم المهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالاجتماع ونحوه فكيف
ينحصر عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام
والموجب لاتصاف الشيء بالشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما
وبهذا الفرق يندفع ايضا الاشكال المقرر على القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن لا باشباحها
مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فلا شك ان احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلاهما جوهر
الحيوان وماهيته موجودة في الخارج وهو جوهر وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي هو
وجوده ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة فذلك هو ... الموجود في
الموجود في الخارج الذي هو جوهر وعرض من الكيفيات النفسانية وهو الشبح القائم بالذهن
واما على القول بحصول حقائق الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جوهر
وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به وهو معلوم فعلى الفرق المذكور
مفهوم الحيوان حاصل في الذهن لا قائم به والقائم به هو صورته المطابقة له في المهية ومن ...
الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشيء اذ هو حاصل ...
قد اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم المهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم المهية ...

عن الامور الاشراقية ومعنى قيام الصفة الاشراقية بشيء اتصافه بها فهو ان الشيء بحيث يمكن ان ينتزع
العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية مثلا بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن لا
يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية والفردية حتى يصفه بها بل انما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك الوجود الذهني
العيني للامور الاشراقية هو كون الشيء منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية مثلا موجودة في الذهن
مثلا بالقياس الى الاربعة بما هي هي موجودة خارجية وبالقياس الى الذهن موجودة ذهنية فصح ان الاتصاف بشيء
انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني او بحسب وجوده الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني
فان تعين الوجود الذهني انما هو قيام الوجود الذهني في الذهن كما اشرنا اليه لا مجرد حصوله فيه من غير قيام
كيف ولو كان الوجود الذهني هو الحصول فيه لا القيام به يلزم من تصور العرض كالسواد مثلا ان لا يوجد في الخارج
ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة به اتصالا في موضوع فيكون لا جوهرا لان الجوهر ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامها في الذهن
بذاتها لا في موضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يتحقق قيام صورة الجوهر بالذهن بناء على
الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر لا توجد فيها والا الاشكال المذكور انها تعتبر موجودة
بنفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو هو ومن حيث الوجود في
الذهن عين القيام به ومن حيث الوجود خارج الذهن شيء آخر فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي
ماهية جوهرية كما ان الموجودة في الذهن من حيث خصوص الوجود الذهني عرض من حيث القيام بالذهن كالصورة العلمية

بعوارض

بعوارض في ذلك الذهن جزئيا وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الذهني اذا
موجود خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معدوم بالعرض وجزئيا وشخص من الجواهر والحيوان
خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن موجود في القائم بالذهن اذا
اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي
وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فردان فرد موجود خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في
الذهن لكونه قائما بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي
والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا
لان الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع
ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان في الخارج
كان لا في موضوع واما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا
خارجيا بخلاف فرد من مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى
العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن
وهذا معنى ما قاله المحقق في شرح رسالة العلم انه اذا حصلت الصور الذهنية عرضا فتلك الصور من حيث حصولها في
الذهن ان ما هو في الذهن من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها
ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث حصولها في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه وقد صح ما ذكرنا

الشيخ في الهيات الشفاء بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من
صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف
تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى الادراك
او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
الجوهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن امر
وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر
ثم قال فان قيل وجعلتم اشياء تارة يكون عرضا وتارة جوهرا او قد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون
ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى
موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس لا كجزء منه
ايضا في قاطيغورياس الشفاء فاذا اخذ شيء من في الاعيان جوهرا والمعقول الكلي ايضا جوهرا وصح تعريفه
حقيقة الموجود في الاعيان ان لا يكون في موضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر [illegible]
فقد علم ان [illegible] عرض [illegible] ماهية فيه جوهر [illegible] ذلك الجوهر ماهية جوهرية
قال المحقق الجواهر جواهر في اذهاننا [illegible] كلام الشفاء [illegible] ذكرنا [illegible] عن بعضهم ان
باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم [illegible] فالاعتبار الذي بكيفية [illegible] قيام الصورة العلمية بالذهن [illegible]
بالعوارض الذهنية الاعتبار الذي من مقولة المعلوم [illegible] باعتبار تلك الصورة من حيث انها [illegible]

وحصولها في الذهن بالحقيقة [illegible] ان مغايرة الامر الاول للامر الثاني في كلام الفارق [illegible]
والقيام انما هي مغايرة بالماهية من حيث هي مع [illegible] فانهما متحدان [illegible] بالذات والجهة [illegible]
بالاعتبار كيف لو كانا متغايرين بالذات لكان ذلك هو القول بالشبح والمثال [illegible]
[illegible] فقيام الفرد الموضوع يستلزم قيام الماهية به ومما يجب ان يعلم انه [illegible] الصورة العلمية [illegible]
انما هو [illegible] للعلوم [illegible] الصورة وليس هو [illegible] النفس [illegible] الصورة فان [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الاشياء التي [illegible] والملازمة [illegible] لا يمكن [illegible]
[illegible] بالذهن وتلك الصورة القائمة بالذهن [illegible] القائمة بالذهن مع عوارضها من حيث [illegible]
عوارضها من حيث هي صورة [illegible] من حيث هي [illegible] الاشياء [illegible] واحكام [illegible]
[illegible] النفس [illegible] الخارج [illegible] تلك الصورة [illegible]
[illegible] جزئيا [illegible] ذلك [illegible] لذات [illegible] جزئيا [illegible]
[illegible] في اللفظ والكتابة [illegible] اللفظ [illegible] جزئيا [illegible] النقش [illegible] ان الصورة [illegible]
[illegible] الامور [illegible] الامر [illegible] اليه المحقق [illegible]
حقيقة [illegible] المحققين [illegible] اليه [illegible]
[illegible] الامر الثاني في كلام الفارق [illegible] وذلك [illegible] التحقيق [illegible] المقام [illegible]
اقوام الافهام واعلم ان المشهور [illegible] الحكماء [illegible] ان [illegible]

هو حصول صورة واشباحها [illegible] في بعض العوارض في الذهن كالصور المنطبعة من [illegible]

في الجدار [illegible] للقدماء وثانيها القول بحصول حقائق الاشياء وماهياتها بعينها في الذهن وهو القول [illegible]

[illegible] ان تلك الصورة [illegible] في الذهن [illegible] واشباحها والاخرون يريدون بها حقيقة الشي

وماهيته [illegible] الوجه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما تدل على حصول حقائق الاشياء [illegible]

الذهن لا الامر المغاير لها في الماهية [illegible] في بعض الاعراض فان الحكم على الشي انما يستدعي [illegible]

وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وقع في بعض الاعراض [illegible] الاشياء في الذهن [illegible]

[illegible] ولم يصدر عنه [illegible] ان شيخ الاشراق لا يصدر عنه [illegible] ذلك

انهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك [illegible] **المسئلة الخامسة** في ان الوجود ليس

لا للماهية فيتحقق الماهية [illegible] نفس تحقق الماهية [illegible] اليه [illegible]

[illegible] ذهب اليه اتباع المشائين من كون الوجود [illegible]

الخارجي [illegible] لا للماهية وكون الماهية [illegible] المجعول بالذات [illegible]

والماهية من حيث هي غير مجعولة [illegible]

[illegible] شيخ الاشراق في كتاب الاشراق [illegible] ثبوت [illegible]

على ثبوت الوصف في العين فيلزم كون الماهية [illegible] في الخارج قبل وجودها [illegible]

فالوجود غير [illegible] فيلزم التسلسل في الوجودات [illegible] فيلزم ان لا يكون [illegible]

ومنهم

ومنهم من [illegible] نفس الوجود في غيره [illegible] الوجود [illegible] لا يطلق على جميع الاشياء [illegible]

الماهية ان لم ينضم اليها امر [illegible] العدم [illegible] في الخارج ثم ينضم

اليها [illegible] الماهية [illegible] الا كون الماهية [illegible]

من نفس الماهية [illegible] في الخارج [illegible] في الخارج [illegible]

[illegible] بهذا الكلام الا انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب [illegible]

من الوجود الا كون الماهية [illegible] بالضرورة لا امر ينضم الى الماهية [illegible] اليها امر

ذلك الامر [illegible] المعنى المفهوم [illegible] ذكرنا [illegible] اليه [illegible]

كون الوجود [illegible] الافراد [illegible] الماهية [illegible]

[illegible] الماهيات [illegible] كون [illegible] في الخارج [illegible] **المسئلة**

السادسة ان الماهية لا تحرك في الوجود [illegible] والشدة والضعف اليه اشار

بقوله **ولا اشد فيه** [illegible] الوجود **ولا اشد** [illegible] في الوجود [illegible] الماهية [illegible] لا وجود

ولا عكس ذلك [illegible] الماهية [illegible] من وجود [illegible] وله [illegible] في الوجود [illegible]

من وجود ضعيف [illegible] ولا عكس ذلك [illegible] الماهية من وجود شديد [illegible] ضعيف

[illegible] في الشي والاشتداد فيه [illegible] والشدة والضعف [illegible] كون الشي [illegible]

شديدا [illegible] ان يكون [illegible] الشي [illegible] ضعيف [illegible] شديدا [illegible]

الشي لا يستلزم جواز حركة شي جزء فيه من فرد لا فيه اكثر ولهذا جوزوا ان يكون الجوهر شيء منقسم بالفعل

يليه ان البطو متوسل بالسكنات وفرد وهو لم يجوزوا ان تقبل الجسم اجزاءه والاشد او الاضعف بالفعل الا

مع ذلك يجوز ان الحركة في الكم من جهة ان يكون المتحرك متقدرا بسبب اجزاء دون ذلك الشي في تمامه

على ان الآنات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشي فان صحة حركة الجسم في الاين من

الجسم بعينه متقدم بدون الاين وبالتحقيق ان التقوم والتميز الجسمي يتبدل في الكم ان الاين اخر لان

معنى حركة الكم في النخوة بدون الماء ويقينه وتبدل في الكم ان فرد من النخوة وهذا هو ان الشي لكن

المتبدل المتقوم ولا يمكن في الكيفية ليس الا الجسم فان الكيفية لا يتقدر كونها متقدرة وجوهرية من حيث الجسم

ليتقدر تقوم الجسم بها ولهذا يجب فيه لا يمكن ان يحرك الهيولى في الصور الجسمية لانها تتقوم بدون الصور

ليكون تبدل الصورة عليها من ذلك فانه لا يمكن الا في زيادة في النقص والاشد او الاضعف في جوهر الكيفية الا

ولا الجوهر في كل الاكمل تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون الشي منها قابل للتشكيك كما عرفت

فرد قائم بالماهية معين كونه مستقلة في ذات الماهية مع تجرده كون الماهية مغايرة بوجود الوجود مع تغايره

كما بينا والا يتصور تبدل الماهية في الجوهر الا بتبدل ذاته نفسه او في شخصه فلا يكون فيه تبعيتها فان الجسم

الاول الماهية لا تقوم بدون واحد من افراد الجوهر كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصور فجوز ان

يتوارد على الهيولى صور متعاقبة بحيث لا يخلو عن الصورة في آن حصول بها في ذلك الان بنسبته بجزء

او ازيد او انقص واما في ذلك في الهيولى فقد وجب بقاء الموضوع في الحركة المتقدرة بحسب

بالفعل وادراك الانات المتناهية مع كون متعين فرد جزء منها فلا يكون باقية بعينها وكذا الكلام في الهيولى

ولو كان البعض بان الحركة لما تعرفت ان يكون جميع افراد المقولة التي متلاحقة فيها بالفعل لا بالفعل لا منها

بالفعل في الحال المتحرك في واحد منها اكثر من آن فيلزم انقطاع الحركة وان لم يكن فيها شي منها الا الانات

فيلزم تتالي الانات ولكن الامور المتعاقبة المترتبة الغير المتشابهة مع انه يجوز حركة الهيولى لا بد لازم ان يكون

جميع افراد المقولة المذكورة فيها في الحركة بالفعل فيلزم كون الهيولى حال الحركة في المقولة بالقوة لا بالفعل لا يلزم منه ذلك

لانه كيف يجب جميع افراده فيقع في الحركة بالقوة لا يكون المتحرك الا في شي من البعض وهو بلا مشاهدة هو كم جزء

لانه يجاب بانه لا يلزم بطلان ذلك فان الامر الذي هو عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين والمقولة لا

معا وفي حال الحركات المتوسطة ليست الا افراد الفعل وان لم يكن شي منها بالفعل فان قيل بعضها بالقوة

وبعضها بالفعل وهو على فرض وصل اليه المتحرك في ان مفروض ولا يلزم تتالي الانات الا على ان بينهما ان

لا مانعة فيلزم ان يكون الماهية في ذلك الزمان الذي بين ذلك الآنين متحققة بالقوة لا بالفعل فقد بر منتهية

السابعة في ان الخير فيه من حيث هو مقصود اليه اشار المقصود بقوله اعلم ان الخير محض وجود الخير

ضرورية جدا فان كان فيها حظ فعدم تحقق مصه الخير والشر فيه لكن ذكر العدم في ذلك بحث فنقول

بحث عن ماهية الشي الذي يعرض له الخير والتحرز عن ماهية الشي الذي يعرض له الشر فيها على فيه والذات

بالعرض هو الخير والذات هو الوجود والشر والذات هو العدم بيان ذلك وقال المتألهون

شرح الاشارات ان الشي يطلق على امور عدمية من حيث هو غير مؤثر كالقدان كل شي من شي ان يكون

د شر الموت والشره والجبن وما هو رذيلة فكلها تشير منع الشرط لا من الحصول الى شر الا لعدم
والسحاب الذي منع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والتهور
كالالام والغموم وغير ذلك واما ما في ذلك مثل البرد في نفسه من حيث هو كيفية او البرد لا بحسب
ليس شرا بحسب كمال من الكمالات انما هو شر لما ليس لا اثر له في الذات من جهة فقد الذات مقتضية له
كمالات الا انه به والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب في ذاته ليس شرا من حيث
كان قادرا عليه ولا من حيث ان الاراده منبعثة منه ولا من حيث ان عضو المتحرك كان قابلا للقطع من حيث
كبره عن ذلك الشخص وهو قيد عدم ذاته الغير الطبيعية حيلة وايضا الظلم والزنا من حيث انه يصدر
عن قوة تخص الشهوية مثلا شر بل هو من كمال حيثية كما ان تلك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى
المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه بحيث يفتق فالشر بالذات هو فقدان
احد تلك الاشياء كمالا واما ما هو في حقه علة اسبابه بالعرض فيتبعها الى ذلك وكذلك الحال في الاخلاق الرذيلة
وكذلك الالام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات لامور وانما هي من حيث حصول تلك الامور فانها اعدام
عن علله انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك
ان الشر في جوهره عدم ذات او عدم كمال للموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده ومن الموجودات
ليس من حيث هي موجودات شرورا وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها اللذة انها لا يكون فيها
تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الاشياء ان الحكم حق من ان الشر ليس الا العدم وان ما يراد بالشر

هذا المقدم بتصحيح ما يشبه عليه وتصحيحه فالمنافية في مثال الكيفية تقابلهم شرح **المشتولات منه** في نفي الجوهر
والمانع عن الجوهر مع شيء من الاشياء بشيء حقيقة مخالفته بدون المنافاة مع جميع المعقولات والا لكان مساويا للجوهر
ولا ضد له والشيء المتصف مخالف مع المعقولات لا ينافيه بل ان ذلك ان الضد وكذا الشر وكذا المخالف في تقابل
عينه ويكون مشاركا في الموضوع ولا يحتمل فيه او في تمام الماهية او غير مشارك بشيء من الجنس الواحد
ليس هو عينه لصاحبه او بعض لعينه ولو ضاده فاضر بالنحو من حيث انه شيء من الاشياء ومنهوم من المفهومات لا يكون
الا حتى يكون مبنيا من كون هو عينه فالجوهر من حيث هو جوهر ليس بعينه ليتصور كونه ضدا او مثلا او مخالفا في
حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فيه ذلك لانه ليس بعينه او شيء من المعقولات انه ليس بضد وان
معتبرة في الضد والجوهر ليس ولهذا ايضا اليس ليس مثل فلان الجوهر قائم بحدوده ايضا في هو مثل له يكون في محل الضد
الامثال واحده بالضرورة وكل محل محله فيلزم اجتماع الشيئين في محل واحد وهو مثل المحل من مخالفة اما او كان
من المخالفة مرة وحيثية واما بعض المخالفة من نفي التضاد والمماثلة للنسبة بين الامرين مخصوصة في هذه الثلاثة
الا شيئان يقتضي بما ضده منها وقد كان شأن المنافاة اهم من المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة الا
المخالفة ثم ثبوت المنافاة لكن هاهنا ما يحتمل ان هو ليس بلائق صرح بنفي المنافاة ايضا تقريرا لا ثبوت الخلاف
الجوهر المطلق الذي الكلام فيه بعينه لكن شيء في الجوهر نفسه من حيث انه معقول وشيء نفسه عين العدم من حيث
والمنافاة لا يمكن نفي بعض لا من ما في له **المشتولات منه** في ان المقدم ليس شيئا وان الشيئية مساوقة الوجود
منه ان الكل معلوم شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يتحد في المفهوم

فيكون النقصان مترادفين ... ان تبين انهم تصوره ترادف لفظ الوجود والشيئية مرادا غير نفيهما

قول المولف بحثا فيه فيه معتدا بها بخلاف قول المولف الا انه قد يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر ... العدم

من الله صح وان شيئيته من الغائب دون سر وجه الوجود ومعه الوجود الى غير وجه الشيئية ومعه الثبوت ...

نا في هذه المسئلة اكثر المعتزلة ذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود ...

والتقرر هم من الجواهر دون الشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي ليس بثابت فالنفي عندهم ...

ومتقابل الثبوت قال الامام منه المشاء في القول بان المعدوم شيء متقرر هو القول بزيادة الوجود على الماهية ...

الا انه القول بها وقيل كل من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود فيه بزم ان ...

نحو من شيء كون الماهية متقررة في الخارج منفكا عن الوجود بديهية غير مقابلة للاستدلال ... ملاحظة ...

فان بر ملاحظة ان المراد من الوجود انه هو مجرد تحقق الماهية ... ذلك الا جال التجويز ان يكون

الماهية في الخارج بلا كون فيه ... مجوز لم تلك الملاحظة ... الاشارة ...

وبيان قوله انه الوجود الشيئية فلا تحقق ار الشيئية بدونه اي بدون الوجود والنزاع معكم لفظي

المعتزلة ان التقرر ... الماهية في حد ذاتها ... ثبوتا ومقابله نفيا ...

بحيث يترتب عليها اثارها كاحراق النار ورطب الماء ... ومقابله عدما ...

... ايضا والاول هو ... والثاني باز ... [illegible]

ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لتوهم الحصر ... انكار ... ان

العلميات وتحصلها على معنى لكنهم يسمون الصفير الى الخارج ويخلون الثبوت الذي لا ... عنها ...

والاسترة وجودا فان ارادوا ان يجوزوا كون الماهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول مكابرة وفيه ...

كيف لا هذا التقرر ما ... الا انهم لم يسموه الا بالخارج ... وان ارادوا التقرر بالمعنى الثاني ... فلا شك ...

مكابرة ولكن المعتزلة لم يجوزوا ... المعنى الاول ... مكابرة ... من حيث ... الخارج ...

... في الخارج ... بحيث يكون ... الاثار ... يجوز ... الفرق مكابرة ...

ح لا فرق بين المعنى الاول والثاني ... يجوز ... الثاني ... ذهب ...

الذهن لانه انما هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون

في الخارج ... الاثار ... ودون الاخر ... المعلوم ... في ذلك هو الفرق بين كون ...

... واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه ... في اثبات الوجود الذهني لان ... استدلوا

ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وانا ان القضية ...

... ان المعدومات والممتنعات ثبوتا ... في الخارج لا في القوة المدركة لانا نعلم قطعا ان

اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولم يوجد ... ولا قوة مدركة ... فيحكم ... تلك القضية ...

ثبوت الممتنع في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة ... الخارجية ... الحكم ...

... ثبوت ... في الخارج والا يكون مجرد الثبوت في الذهن ... صحة الحكم مطابقة ...

النفاذ ... المعدومات والممتنعات ...

نعم انه يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال [illegible]
وكذا نعلم ان الخبر ان كان نسبة ايجابية او سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان [illegible] الخارجية
ومن حيث كونها مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة او البرهان فصح من حيث هي [illegible]
الخبر انما هي بحسب المطابقة وصحتها من حيث اقتضائها الضرورة والبرهان انما هي لكونها نفس ما في الواقع وذلك
لان هذا القول مخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج تطابقه
او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون [illegible] والكلام الذي [illegible] من الاوان
خارج يطابقه فنقول ان ثبوت امر للمعدومات والممتنعات ليست مما يثبت في الخارج بل نقول [illegible] نقدر كون
امر ثبوت امر لامر وكون ثبوت امر لامر فرعا على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا الا
[illegible] لكن ثابتا وهذا ايجاب ايضا فكان ثبوت ثابت ايضا ثابتا وهو فرع ثبوت
فيكون ذلك الثبوت ثابتا ايضا ثابتا فرعا على ثبوت ثالث وهكذا الا الى غير النهاية [illegible]
متحققة لم يوجد قد مدرك اصلا كما عرفت فيلزم تحققها في الخارج فيلزم التسلسل [illegible] لانا نقول
[illegible] مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم كذب الخبر مع عدم الذهن والقوة المدركة [illegible]
لا يستلزم العدم ولا جزئه لجواز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض
كما يقال انا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى عليه السلام وان لم يكن هناك مدرك
مقدرا وذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل فكذا هذا [illegible] ان ثبوت الموضوع في تحليل

يجوز ان يكون بحسب الحصة في الذهن [illegible] وان لم يكن لنا علم بها [illegible] ذلك
في الواقع ليكون مناط الصدق الموضوع فيها فيتنقض [illegible] بطلان البتة القول الدال [illegible]
العقل الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال لا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال [illegible]
تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر [illegible] الصادق اما البتة القول الثاني فالجواب عنه ان [illegible]
الى الخبر والانشاء فتعين ان الخبر [illegible] نسبة هي مدلول الكلام الخبري من حيث انها مدلوله خارج [illegible]
لكن نسبته [illegible] من حيث كانت في الخارج [illegible] كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية [illegible]
سواء كانت ضرورية او نظرية من حيث هي مدلول الخبر مطابقة لخبر الباري من حيث هي مقتضى الضرورة او البرهان [illegible]
بعينها [illegible] الاولى فانت [illegible] ومن الحيثية الثانية نفس الخارج بحسب [illegible] نفس الامر بحسب [illegible]
لا يكون لها خارجية [illegible] خارج الذهن واذا ظهر بطلان [illegible]
الايجابية في الخارج ظهر بطلان [illegible] عليه ايضا هذا [illegible] لهذا المقام [illegible]
انه [illegible] ثبوت المعدومات في الخارج نظرية [illegible]
مزيفة اما الوجه [illegible] تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لا يمتنع تأثير القدرة [illegible]
بل ضرورة والثاني بيان اللزوم ان التأثير اما في نفس الذات [illegible] الازلية [illegible] المقدورية
واما في [illegible] فهو ايضا باطل [illegible] المعدوم [illegible] تحت القدرة والتأثير [illegible]
واما [illegible] فلان [illegible] التسمية [illegible] الاتصاف [illegible]

في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه والصفة بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بثبوت
وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل مع انه لا فرق في جميع ذلك بين ابطال التسلسل من الموجودات في الخارج
والثابتات فيه بل نقول فاذا كان الاتصاف ثبوتيا في الخارج يلزم [illegible] الثابت على [illegible]
والمنع غير متعذر بالاتفاق ولما ذكرنا اشار المصنف بقوله **وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة** اي مع
اثباتهم صفة القدرة للحق والمؤثرية في الكائنات للقدرة والاشياء [illegible] وكون المعية ثبوتها [illegible] متعلقة بالقدرة **ومع**
الاتصاف وكونه نفيا محضا ومشاهدا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الجعل بناء على القول
مع انتفاء الاتصاف والتزام [illegible] للجعل لكنه على تقدير كونه متعلقا بتاثير القدرة مستلزم الاتصاف المذكور مع
كما قرر وتقرير الوجه الثاني من الاستدلال ان المعدومات [illegible] الثابت من [illegible] مع [illegible]
من غير تاثير الا الاجتماع في الجهة والترتب كما [illegible] مع عدم تعلق امر زائد على الثبوت وذلك في صحة جريان التاثير
المعدومات من الثابتات [illegible] ذلك هو معنى الكون والظهور في الخارج وهو حاصل في كلها وحسبانهم [illegible]
ومعتبرا فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي في ذلك اذ لا يحصل لهذه الحيثية في صحة [illegible] فيلزمهم القول
الثابتات وشانيتها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت شيء من غير فرق بينه في العدم [illegible]
اشار بقوله **ولنضر بالوجود مع عدم تعقل الثالث** زعم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان ان [illegible] بعض [illegible]
لا يلزم من بطلان القول بعدم ثانيهما بطلان القول بثبوتها وان الوجوه المزيفة اربع **الاول** ان المعدوم
الذي هو [illegible] الذي هو ثبوت [illegible] المتصف [illegible] كما ان المتصف [illegible] الاثبات ثابت [illegible]

ان اريد

ان اريد بعه [illegible] في نفسه وبحسب حيث يكون متصفا به هو النفي فلا نم ان كل معدوم متصف بالنفي
وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل انما هو [illegible] لانه نقيض الوجود الذي هو اخص من الثبوت [illegible]
وسلبه كما لا يخفى والا فمن ثبت مثلا فان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب تعالى متصف بكثير من الصفات السلبية
اوليس بممتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية **الثاني** لو كانت
الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس بغير كانت واجبة اذ لا معنى للواجب الا ما لا يكون ثبوته بغيره
الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب يشترط في الغيرية بعضها لا ثبوته الذي هو اعم من الوجود **الثالث**
ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال لان ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالحاصل
الباقي في العدم لعدم تناهيه والزائد على الغير المتناهي متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل
متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزائد على الغير المتناهي متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه **الرابع**
ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين يصدق كل معدوم منفي
والثاني من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نقيضا صرفا والا لم يكن فرق بين العام
من ثابت او قد يصدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الاعم الثابت ثابت
انا لا نم انه اذا لم يكن نقيضا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهومه بعض افراده ثابتا كالمعدومات
وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق ومع لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي
وهذه الوجوه لم يلتفت اليها المصنف لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه **الاول** ان المعدوم

متميز وكل متميز ثابت اما الكلي فلانه قد يكون معدوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور

وغير المراد واما الجزئي فلان التميز عنه لجعل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه

بالشخص والجواب ان الشخص مشار اليه بقوله **وقد يتميز غير الثابت بغير ضرورة لزم محالات** فان

الشريك البارد وحقيق النقيضين كمجتمع في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وغير الامور المعدومة

متميز قطعا بشهادة جيد منها قوت بحر من الزيبق الا غير ذلك من المركبات الخيالية من الملكات متميز

مع كونها منفية وفاقا واما الكلي فبانه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان

يجب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فمسلم ولا يفيد **الثالث** ان المعدوم الممكن يتصف بالامكان و

لان الامكان وصف ثبوتي للماهيات فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب ان كون الامكان ثبوتيا

بمعنى كونه ثابتا في الخارج ممنوع بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بالممتنعات

من المركبات الخيالية كما مر والاولى المنع والنقض اشار اليه بقوله **والامكان اعتباري يعرض لما بالقوة بعينه في الثابت**

المسألة الثالثة في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة اولا

ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم فان كان له ثبوت في الخارج فاما باعتبار

باعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال هي الصفة المعدوم لا باعتبار

للموجود لا يكون موجودا ولا معدوما مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه

الا بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا يكون الا موجودا او معدوما البتة لا يخبر عنه الا ذات له صفة

لا يكون ذاتا فلا يكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة

في الموجود فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة

وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واحترز عن الكائن عن الحال

للحال ثابتة لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها صفة للذات حال العدم

وقال شارح المقاصد نعم هذا الاصطلاح لم يثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال

من يقول لا يصح هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال لحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية

بذلك اذ لا تعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ولا من النفي الا العدم ولذلك قال المصنف يراد في الثبوت والامر

النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم ولا ذلك اشار اليه بقوله **ولا**

واسطة بين الثبوت والنفي فانه ضروري قال صاحب المواقف والحق انه اي بطلان الحال المعنى الذي عرفت ضروري

لما عرفت من ان الحق الوجود والمعدوم ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات الواسطة

بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر اي ان تفسير الوجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور بينهما

واسطة بينهما هي ما تحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة مرجعهما الى معنى واحد اشار كلام المواقف

الشبهة المثبت للحال بوجوه **الاول** ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل

ولا اتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه بقوله **والوجود لا يرد عليه القسمة** فان الوجود كما عرف انما

تحققه وليس هو من حيث هو موجود وكمثل الشيء شيء من الاشياء فلا يتصف منه بوجه بكلوان او نقيضه

[illegible]

ما هو شيء من الاشياء واما الوجود من حيث هو كذلك وجود شيء من حيث انه مفهوم في العقل [illegible]

الاشياء كما حصل في العقل [illegible] الانتزاع فوجوده [illegible] اتصاف الوجود والكون متحققا او في العقل فهو من [illegible]

او تصف الوجود بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما [illegible] الا وانما هو من حيث انه كذلك [illegible]

من الاشياء وانما نسبة الوجود [illegible] فيصح ان يقال انه من حيث حقيقته لا موجود ولا معدوم [illegible]

من عدم ورود النقض عليه [illegible] ان الوجود ليس من حيث هو هو شيئا من الاشياء ولا من شانه قبول الحمل الا [illegible]

والاتصاف [illegible] والذي جعلوه حالا هو شيء من الاشياء [illegible] نسبة الوجود [illegible] ليس يتصف عندكم به

ومحصله ان المحال عندهم [illegible] المعدوم [illegible] تصور كونها احد الطرفين

من حيث هو هو [illegible] او معدوما فهو لا يمكن [illegible] التقرير الذي قررناه في

ما توجه شارح المقاصد من ان هذا الجواب [illegible] اعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان مدار [illegible]

على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاول [illegible] الثالث فقط

على ان هذه [illegible] ذات الاجزاء الثلثة خالية عن القضية المعقولة لان كل جزء منها [illegible]

[illegible] فلا يلزم التسلسل [illegible] وقد اجاب صاحب الاشراق

[illegible] فالمراد ان الوجود لا يصدق عليه [illegible] الاجزاء الثلثة لكونها غير متقررة في [illegible]

بالواسطة وقد يوجه كلام [illegible] الاجزاء الثلثة [illegible] القسم الثالث

غير متحقق عقلا لما تقرر من ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان [illegible] لا يكون موجودا ولا معدوما [illegible]

بان

بان القسمة المثلثة [illegible] من القسمة الواردة على الامر الثابت [illegible] ليس بثابت عندهم ايضا [illegible]

اجاب الامام [illegible] بان قيام [illegible] المعدوم في الخارج [illegible] صاحب الاشراق [illegible]

على الوجود [illegible] انه معدوم في الخارج [illegible] الاشتغال [illegible] في جميع [illegible]

او نقول [illegible] بالاجزاء [illegible]

[illegible] ان الوجود [illegible]

التي توجهها شارح المقاصد الثاني ان الكلي الطبيعي [illegible] جزئيات متحققة في الخارج كالانسان [illegible]

مشخص فلا يكون كليا ولا معدوم والا لما كان جزء الجزئيات الموجودة [illegible] تقوم الموجود بالمعدوم [illegible]

[illegible] بقوله والكلي ثابت ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج [illegible]

العقلية لا الخارجية فان نسبة التشخص [illegible]

دون الخارجية [illegible]

[illegible] الكلي الطبيعي ليس انه جزء خارجي للشخص [illegible]

[illegible]

ذلك فقول المراد ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج [illegible]

تقوم الموجود بالمعدوم [illegible] لو كان جزءا خارجيا [illegible] كما عرفت [illegible]

فذلك لا يدل عليه [illegible] الثالث ان جنس [illegible]

والا لتقوم الجسم بالجوهر المعدوم كما مر والجسم لان الجزء من حقيقة الهيولى والهيولى جزء من الجسم ولا بد من قيام احدهما بالآخر

فتقوم منها بعينه لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى البعض وهاهنا ليس كذلك فلا يلزم قيام العرض بالعرض [illegible]

المتكلم [illegible] ثم ترتب الحمل على اجزاء الماهية الجنس والفصل وهو تمام الماهية الاجتماعية جزء جزء تام

وكذا في الاجسام الماهية الحقيقية حسب احتياج بعض اجزائها في الوجود فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض

لانا نقول قد صرح غير واحد منهم باتحاد الهيولى المجردة في الجنس والفصل [illegible] الكلام لا في الماهية الاجتماعية فانها تحقق

كونها جوهرا حقيقيا فيلزم قيام العرض بالعرض وهو تقدير كونها معدومة فيلزم تقوم الجسم بالمعدوم وقد يقال

ان يكون الاجسام مركبة من [illegible] قيام [illegible] بالجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر [illegible] عليه ان التركيب

يقتضي الاجسام [illegible] من الاجزاء [illegible] والاثم [illegible] التركيب [illegible] الجسم

قيام الجزء [illegible] بالآخر [illegible] لان التركيب الحقيقي يقتضي الاجسام ولا يلزم منه انه [illegible]

تحقق التركيب الحقيقي [illegible] جواب [illegible] الذي اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض

بالعرض [illegible] ليس الا [illegible] عرض [illegible] كما تحقق [illegible] في المقاصد [illegible]

يفتقر المحال [illegible] ان هذا الجواب [illegible] الشرك والاول الجواب عن الوجه الاول [illegible]

عن الوجه الثاني [illegible] ذكره [illegible] وتقريره [illegible] ان [illegible] لان [illegible]

الخارج لتقوم الجسم بالمعدوم [illegible] الخارج [illegible] وليس كذلك لان [illegible]

العقلية السواد فانه [illegible] جزء السواد [illegible] الخارج [illegible]

ولا نيابة في ذلك فمجرد بسيط اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت انه ليس بمعدوم [illegible] فمسلم

موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا في العقل [illegible] حقيقة السواد في الخارج منه ليلزم الاجسام [illegible] وقيام

العرض بالعرض في الاجسام حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها [illegible] حقيقة بسيطة ولا تمايز فيها الا

بحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين [illegible] وجه كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح المقاصد

وجه واحد واجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب

بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارح القديم [illegible] في شرح كلام المصنف [illegible]

[illegible] الجواب [illegible] عنه ولا يخفى بعده عن سوق كلام المصنف ثم ان الامام الرازي اعترض

[illegible] عليه [illegible] الجواب [illegible] لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان [illegible]

حكم العقل [illegible] ان طابق الخارج [illegible] كلام [illegible] الاحوال وان لم يطابق كان جهلا [illegible]

انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية صورة [illegible] فلا نسلم لزوم [illegible]

[illegible] لا يلزم [illegible] الحكم [illegible] وانما يلزم الجهل [illegible] بازاء كل صورة ذهنية صورة

[illegible] وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة [illegible] يكون [illegible] تلك الصورة في الخارج

تلك [illegible] ومصداق تلك [illegible] الذهن [illegible] تلك الصورة فلا [illegible] المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون

امور متمايزة بحسب الخارج [illegible] ولم [illegible] العقل [illegible] واحدة صورا مختلفة [illegible]

كما [illegible] ذلك ثم ان [illegible] اشار الى الاجوبة [illegible]

الشخص ايضا فرق **وزوالها بكمال الصفة** يعني ان جميع الكمال نوع تشترك في مراتبه بكمال الصفة وبيانه ان
مجمع لا تكلم هو ليس الموجود تشترك معه في الاشتراك وما به الامتياز فما ليس بموجود ولا معدوم فهو حال الى آخر ما مر
والا حكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها بما به امتاز عن الاحوال الاخر وهما ليسا بموجودين
والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو ممتنع كقيام العرض بالعرض بلا فرق ولا معدومين لامتناع التقوم ليس بموجود ولا
معدوم بالمعدوم وهو ايضا ممتنع كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما حالان وتشتركان مع ساير الاحوال في
الحالية وتمتازان بما به الامتياز وكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وهو تقرير الشخص على ما في المشهور
ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظاهر بعض المحققين لا ذلك قال وزوالها بكمال
تدبر وهذا الامام الرازي ان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون
موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيه اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال وفي
المطالع في شرح الصحائف ان الحال ليس عندهم سوى ما هو صفة ثابتة للموجود ليس بموجود ولا معدوم والجنس
لم يجعلوا المختص حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فان الحال المتميز عندهم ما هو عبارة عن نسبة الوجود والعدم ولذلك
الامور التي ليست حالا ويشترك الاحوال فيه ثم ان الشخص بكمال اعتقده وعنى به الشخص بوجه الاول
منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود الثاني التزام التسلسل في الثابتات
ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة الثابتة والمعدومة من مراده اشار الى ابطال هذين الامرين
بقوله **والرد بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل** اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل

والاختلاف

والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشتركان في الصفات وانما الفرق ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الآخر
او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل هذا انما هو التماثل والاختلاف
باصطلاحكم ونحن نقول انما اخذنا في دليلنا التماثل والاختلاف باصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين فلا يتم النقض
اذ الشخص مبني على جعل الدليل بعينه لا مع تغيير اجاب المحقق الشريف بان الشخص المختص ويكفيه التمسك بالاشتراك
والتباين فلا يقدح فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا ليس ما به الاشتراك وما به الامتياز
معدومين لامتناع تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا موجودين لامتناع تركب ما ليس بموجود ولا
معدوم من المعدوم لم يمنع ذلك قادحا في كونه نقضا للدليل وشرحه اكثر في موارد النقوض واما
بطلان الثاني فلانه لا فرق في جريان برهان امتناع التسلسل بل برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة
واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل سد باب ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فقيل
ان الموصوف بالحدوث المحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان لا ابطال التسلسل
طريقا آخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما بين في موضعه فلا يلزم الا ان يقال ان التطبيق مخصوص عندهم
بالاشياء الموجودة والامور الخارجية كانت مجتمعة في الوجود مترتبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق الا
ان جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور المترتبة في الوجود فمن جوزوا
الامور الثابتة من الاحوال لم يتمكن من ذلك البرهان والمشهور بطلان حوادث لا اول لها فتعين
عليهم ابطال اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال حوادث لا اول لها **المسألة الحادية عشر** في ان

بطلان، فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المصنف بقوله فصار دليل
عليهم تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم واستغناء تأثير المؤثر وتباينها واختلفوا في اثبات [illegible]
وتعينها في العدم ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما والامكان صفة بجنسية والرابع
الخامس في اثبات الصفة بعد القادر بالقدرة والعلم والحياة .. وهذه من فروع القول
بثبوت المعدوم وقسم الحال الى المثبت وغيره وتبيين الاختلاف بها وهذان فرعان على القول بالحال
اما فروع القول الاول فمنها ما اتفق عليه منهم ومنها ما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات
الثابتة في العدم [illegible] غير متناهية الثاني ان لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا مستغنية
في ثبوتها عن المؤثر وانما تأثير المؤثر في [illegible] الثالث ان تلك الذوات
متفقة في الماهية [illegible] فهي [illegible] وتباينها [illegible]
متباينة والمختلف فيه ايضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية [illegible]
السواد لا غير ذلك [illegible] في السواد ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم
على الثاني الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية [illegible] فذهب جمهورهم الى [illegible]
ذهب بعضهم الثالث ان المعدوم هل له صفة ثابتة للمعدوم [illegible] في العدم [illegible]
بعضهم ام لا [illegible] جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة
مع الشك في انه موجود [illegible] لا يجوز اتصاف المعدوم بصفة ام لا [illegible]

فرع على القول الثاني فمنها تقسيم المحال الى ما هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية
المعللة بالقدرة والى ما ليس كذلك ككونه سوادا فانه لا يعلل بصفة في السواد [illegible] والثاني تقسيم
[illegible] الذوات في العدم [illegible]
[illegible] وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره اشارة الى فروع اخر
كتقسيمهم الصفات الثابتة للذوات في العدم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] ثم فيه لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج [illegible]
ضروري البطلان [illegible]
[illegible] وقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي [illegible]
[illegible] في الخارج [illegible]
[illegible]
[illegible]
شارح [illegible] المعدوم [illegible]
[illegible] صاحب المواقف [illegible]

فلان يحال ح يكون ابو من الجعل المعدوم لما انه ليس له تحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك الماهية
قد يكون في التقرر والتحقق والشيئية حال العدم ولم يمنع حال الوجود ولهذا جوزوا كون جعل الوجود الذي
... ان فلانه بيانه فيما ذكره في تقسيم الواسطة من ان المعدوم الذي له تحقق لا بحسب ذاته بل بتبعية غيره
او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل بتبعية غيره ثم قال ويمكن دفع الاخير بان المراد بالتحقق الذي
يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يمكن ان يكون قبل الجعل حجة
ان التحقق بالتبعية حاصل لبعض في حال ... بعض مظنة للاثبات في المقدمين قبل المبدا الاول
فهذان الشقان جازم بان المراد بالورود في الواقع وان لم توجد اسباب الوجود من الاعلى والادنى فان
اسباب الماهية غير اسباب الوجود كما يثبت في غير واحد من المعتبرات في الخارج لما ورد فيه من ثبات التقرر
التحقق مع تعميم الوجود الذي هو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليس بجعل جاعل ... انهم
فرقوا بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى
اسباب الوجود والتحقق لها غير ذلك لشيئية والثبوت في الخارج وان في الازل فهو انهم وجدوا
بعض يتصف بالوجود بعد الان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد وكونه ... قد قام الدليل
انه ليس بموجود ولم يسبب الحكم بانه لا تحقق له اصلا وان المجعولات تتصف ... لا وجه باعتبار العقل
او لم يوجد فانه لا وجه بحسب العقل وفيه فهو عندهم ليس بموجود في العقل ... ان لهذا المنع الشيء
تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة ومجرد بالكل ان توضيحا انه اصلا المجمع على العقل

فمن يجد في كل منهما صفة كانت موجودة قبل الصدور وعن الموجودية بالجعل فلا يكون ح موجودا محدودا
الشيء قد مر بيانه وقد قام الدليل على انها ليست مجعولة فيكون واسطة انتهى كلام شرح الصد [المستحق]
[الشارح قدس سره] في الجعل المطلق والمقيد ومقابلهما ... قد عرفت غير مرة ان المراد من الجعل ليس الا
كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يحقق الجعل الا ويرتبه اضافة لا ماهية بالشيء وما لا يلزم من ذلك ان يكون
الوجود مفهوما اضافيا بل يكفي فيه انه اضافة وفرق ما بين المعنيين وكل منهما غير ... وان كان ...
فاشار في الحاشية انه في مقام حيث هو غير مضاف الى شيء المراد بالجعل المطلق ما ليس هو الجعل من حيث هو
اصلا بل المراد انه غير مضروب ومضاف الى الشيء وهذه كجعل ... ان كان ... مضاف الى شيء ...
لانا نعلم قطعا ان المجعول ... ليس الا الجعل من حيث هو ... وكون وتحقق الماهية انه مفهوم الجعل من حيث هو ...
من العدم المطلق انه ... الجعل البسيط ... لا ماهية ... ان كان ... لا ماهية ... من حيث هو غير ...
اصلا ... بل المجعول ... المجعول ... البسيط ...
انه هو الاطلاق المعتبر في الجعل ... [ثم الجعل قد يؤخذ على الاطلاق] اي غير مرتب
ومضاف لا ماهية ... كالكتابة او الحركة او غير ذلك ... ان الجعل ... شيء في نفسه ...
ففي الاول ... الجعل ... غير مقيد ... او باعتبار ...
... فيقال الانسان كاتب او ... الكتابة فهذا معنى ... المحمول له ...
هو الجعل المقيد وكذا ... عدم الشيء في نفسه وهو مقابل الوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل الوجود

لغيره فقوله فيقابله عدم شيء اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته لا مفهومه كله صادق عليه معدوم من جهة

انه معدوم من شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب فانه العدم المقيد

كقولنا زيد معدوم في الخارج او العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلة الوجود المطلق

المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه لكن يمكن

فلاحظ باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق والعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع

المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابله ورفعه بان نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق

في الواقع ويرفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي والعدم المطلق الفرضي

معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم المطلق معا في الزمان المطلق وان كان متصفا لا بالوجود المطلق

المجامع له ومقابلا اياه لكن مجامعته ليس من حيث هو مقابله لان مقابلته انما هو من حيث كونه رفعه وكونه

رفعه انما هو بحسب الفرض لا بالنفس وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع

واحد لا بحسب التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان الموضوع

في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا

لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر بل يمكن

في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهو ليس من اجتماع المتقابلين

كما اذا كان كل الا انه تفرض بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفا بالوجود والعدم معا ولكن ليس

من الاجتماع المستحيل للمتقابلين ولا هو المفروض انتهى بقوله وقد يجتمعان اي الوجود والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد

انتهى كلام شارح القوشجي وفيه انه كان ينبغي ان يقول كما قد يجتمعان معا كما لا يخفى على انه كما لا يصح

ان يتصف المتقابلان في اجتماعهما لا يصح ان يكون كل منهما بحسب نفسه كذلك فما الفرق بين العدم والوجود

الا ان يقال ان في ... المرام في شرح المواقف والحواشي الشريفية في شرح التجريد المتقدم من انه يجتمع

الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق يتصور فيعرض له الكون المطلق لكن بحسب التغاير لا من حيث الاتحاد

لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عرض له مجامع معه فبحسب التغاير

سلب لا يجتمع معه من حيث هو مقابل له باعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله ويتقابلان معا

من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقرير الرد انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن

ان يتصور ... فهو ايضا مع العدم المضاف لا الوجود المطلق وذلك لانا في ... فقد ورد عليه الشارح

القوشجي اما اولا فان اجتماع المتقابلين لعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يصح الاعتذار بتغاير الجهة

انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه اذا اجتمع الوجود والعدم في محل واحد لم يكونا

معه معا يمكن ... الى الوجود حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عرض له

مجتمع معه واما ثالثا فلانه كان ينبغي قوله قد يتقابلان معا ذكره لكان مبالغة واول يمكن ان

الا لا بحسب التقابل ... اذا اجتمعا بحسب التقابل لزم اجتماع المتقابلين وهو ممتنع

بحسب التقابل ... لان العدم لا يكون ... رفع الوجود ... ليكون رفعا مطلقا

الملكة لما كان الموضوع قابلا كان عدمها ايضا مع موضوع قابل فهو ليس عدما صرفا بل عدم

امر وجودي فهو وجودي بذلك الاعتبار فلابد من موضوع يتحقق ويقوم ذلك العدم به كما في الملكة فالمراد

هو الموضوع الموجود في الخارج والا لما صح الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع

قابلا للملكة وقابليته للشيء قد يكون بالشخص بمعنى ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع بمعنى ان يكون

نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن في ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس بمعنى ان يكون جنس ذلك

وان كان في ضمن النوع الاخر قابلا له ولم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول الاعمى لمن ولد بصيرا ثم زال

ومثال الثاني هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو للعقرب مثلا اشار المصنف الى الاول بقوله وهو في

الموضوع شخصه او نوعه او جنسه في الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه بالعدم كما في

اللحية لمن جاوز حد الامرد يقال لها العدم والملكة المشهوران وفي الاخيرين وكذا في الاول اذا

لم يكن القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد يقال لها الملكة والعدم الحقيقيان واعلم ان الملكة

وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى واما

اذا اوجب وسلبا عدما جامعين كان التقابل بينهما تقابل من النسبتين تقابل السلب والايجاب مثل زيد كاتب

وزيد ليس بكاتب واذا اوجب وسلب كلاهما فالنسبتان متنافيان وليستا متقابلتين مثل زيد كاتب

وزيد لا كاتب وزيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا ان عدم الملكة عن الوجه المعين ولكن

العدم المقيد اذا اعتبر مع الملكة يصير عدما مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجبة او معدومة واذا

عدما مطلقا وعلى هذا لا يتوقف على معنى ما الاول واشار في ... واما الثالث فلان قوله وقد يعقلان معا

كان رفعا للتوهم المذكور فلابد من ذكرهما اذ ذلك التوهم انما نشأ من ان يضاف العدم الا الى الجهة التي يصير بها متميزا فلابد

من تعقل الجهة ايضا ثم اقول لا يبعد ان يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الا ما اشرنا اليه من انه لا يكون يتعقل

كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافة ونسبة الى شيء فانه ان ذلك اي كان في الجهة ايضا لكن

يحتاج في تعقل الاتصال الجهة كما ذكره رفعا للتوهم وتعقل الجهة يحتاج الى التعرض ففيه تعقل الجهة والعدم معا

لا يحتاج الى الاشياء ... والجهة مجملة باعتبار اضافة ونسبة الا جهة معينة كجهة

وهو الكتابة للانسان فان زيد موجود بصير او الانسان موجود كاتب او زيد موجود البصر والانسان موجود الكتابة

وقد يشتق من ذلك الجهة الذي هو جهة مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير والكاتب فيقال زيد بصير والانسان

كاتب ويضاف لفظ ذو الا تلك الجهة فيقال زيد ذو بصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو لون ... هذه الجهة

المقيد كما عرفت ... في اعتبار التقييد الاضافة لا جهة بعينها وهو العدم المقيد ...

فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي ... عن ... وقد يوضع لذلك العدم

اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى او امي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود

الذي هو رفع ذلك منسوبا اليه هو المعروف بتقابل العدم والملكة ويعتبر ذلك العدم لا الموضوع كما قدمنا

اليه فان الملكة لما كانت موجبة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها في ... لا محالة في ... لا ذلك الموضوع

ولابد في ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء

الظ

موضوع غيره لا يكون تحته اشخاص فيه محمولة كاتب او كاتب وزيد لا كاتب او غيره كما عرفت وغير ان يقع
ايضا ان المراد من الوجود المطلق والعدم المقيد غير ما هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق
بين المطلق والخاص في تحقق وجه الاستعمال والاطلاق وانما الفرق بوجود اعتبار العقل فكل وجود مطلق
فهو خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان
المتأخرين في هذا الكتاب قاطبة غفلوا عما هو الحق في هذا المقام **المسئلة الثالثة عشر** في بساطة الوجود
تركبه من الاجزاء المجردة ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله **ولا جنس له** اي للوجود اذ لو كان له
هو تحقق الاشياء وليس من جنس الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء في جنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره
واشار الى الثاني بقوله **مع وجه بسيط** اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المجردة ولا غيره مطلقا
لان الجزء مطلقا لا يتحقق شيء ولا يعرضه كون وتحقق في الوجود انما هو كون ذلك الشيء وتحققه لا امر آخر وراء ذلك
يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فاستدل به على ذلك فقال انه لا اعم من الوجود ليتركب
كون جنسا وهو ان الوجود كما يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا للوجود فيلزم ان
يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا
فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما فيلزم تقدم الشيء بنقيضه لعدم الغرض منه الشبه على ذلك فلا يتقرر
المناقشة فيه وقد يقرر المراد بالجعل الوجود فلو كان للوجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما يباينه في جوهر

لكن ما بازاء الوجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تحقق بل هو امر محض فكيف يستقيم ان يكون
جزئه مفهوما محصلا متعينا **المسئلة الرابعة عشر** في ان الوجود يتكثر بالذات من حيث الموضوع في نفس الامر تكثره
بالذات حسب تكثر الماهيات وتخالفه لتخالفها كما هو مذهب الحكماء على ما عرفت سابقا لا انه يتكثر بحسب
بحسب الاضافة لا الماهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه لا يخلو كل ماهية كانت فلها كون
عنها بحسب آثار مخصوصة من آثار تلك الماهية وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الآثار ولا شك في ان حقيقة
آثار مخصوصة مخالفة ومباينة لحقيقة صدور آثار مخصوصة اخرى مخالفة الماهية التي يصدر عنها تلك الآثار
يصدر عنها هذه الآثار وهذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكل في المفهوم
في مطلق الكون ولا شك في ان كل واحد من الاكوان المخصوصة كون خارجي ينبغي كون الخارج
نفس الكون لا الوجود على ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود للماهية في العقل ليس معناه ان الوجود
هو معنى الكون عقلا بمعنى كونه في العقل خارجا عن نفس الكون بل انه يكون خارجا عن الوجود الكون ومعنى العروض كون الشيء
موجودا لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا في الخارج للماهية مستقلا عروض الوجود للماهية في الخارج وحكمنا بانه عارض
لها في العقل بمعنى ان موجودية الوجود للماهية انما هو في العقل لا في الخارج فان فرد الوجود المطلق هو الكون الخاص
في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج غير نفس الكون هو موجود للماهية وثابت لها في العقل ينبغي ان يكون
في العقل غير ذلك الوجود وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد قد يجب بنفس الامر لا بمجرد تعمل العقل اذ لا
يكون بمجرد تعمل العقل لو كان العقل غير قائل لا وجود فيثبت ان الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف على ثبوته

المهية قبل ثبوتها لها الا في العقل ولا يلزم تحقيقه ذلك فيجوز ان لا يكون للوجود فرد ثابت للمهية في نفس الامر فاندفع
الاشكال الذي ذكرنا سابقا انه والله على الكمال فوالهم بان للوجود افرادا متحققة بالذات وذلك لان
مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود قائما على المهية في نفس الامر فرع ثبوت
وجود المهية بوجود سابق وثانيهما ان تخصص لفرد واحد امتيازه من كون آخر لا يمكن ان يكون بامر خارج من الكون
سوى مجرد الاضافة الى المهية وقد ظهر بما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كلاهما فليسقط به الذي
ذكرنا هو هو لهذا لا يقول ويتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بسبب تكثر المهيات التي يحمل عليها الوجود
على حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان الخاصة
هو مقول عليها بالتشكيك على حيث احدهما التقدم والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفاء
من ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في عدة احكام وهي
التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقد لا شرع في
الفرد من العدد والعشرة وصفاته الاولية اشرع واعتبر فرد آخر وصفا للعدد وغيره والعشرة وصفا للعدد
ولم يشرع ولم يعتبر فرد آخر وصفا للعدد وذلك هو معنى التقدم والتاخر بالعلية كما سياتي ولما كان للعدد الفرد
المتقدم باعتبار العقد لا في الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا في اعتبار العقد متقدما
على صدقه على الفرد المتاخر بخلاف ما اذا كان للمتقدم موجبا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون
صدق مفهوم عليه ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتاخر وبهذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان يكون

صدق الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول على وجه يكون بحسب اما على وجود العرض ثم وانما الشيخ
اقدمية وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته فيبطل في
الذي ذكرنا هو معنى قول المصنف ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراد الوجود العارضة
بحسب اعتبار العقل للموضوعات اي المهيات المخصوصة في قولنا الان ان للوجود افرادا مخصوصة
الى غير ذلك فهذا تصريح من المصنف بان للوجود افرادا واقعية متحققة عارضة للمهيات في نفس الامر كما
اومانا اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرضي بالنسبة اليها لان ذلك
لما على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص المحصولة بالاضافة الى المهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر
في مساويا اه الوجود اذا ليس جزء من المهيات فليس الوجود جزءا من غيره مطلقا اي لا من الموجودات الممكنة
ولا من افراده النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما ثبت وقد
وقع بالتشكيك على عوارضها هذا ما تقرر عندي في شرح هذا المقام العويص ولا اظن ان تجده في غير هذا المحل
المسئلة الخامسة عشر في ان الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقول الثاني
فنقول قد وجدناهم يستعملون هذا اللفظ في معنيين من المعاني احدهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل
الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك من الاشياء
التي يبحثون عنها في علم المنطق وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية
والوحدة والكثرة والمهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتي في هذا الكتاب وكل المعنيين مشترك ان

في انها معان معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليس لها هويات خارجية متاصلة قائمة بنفسها

في الخارج بل انما عروضها لها واتصافها بها يكون بحسب نحو آخر من الحضور حاصل في الذهن فقط لكن الفرق

الاول ان العرض الحضوري حاصل في الذهن من حيث هو حصوله في الذهن وان يكون التعقيب بالجملة في الذهن والجملة

وبالجملة فرعها العقلي من الماهية بالجملة في الذهن بحسب وجودها لا بحسب وقوعها في الخارج وذلك لان العروض من

بحسب الخارج فان الجزئية عارضة للحيوان المجرد في الذهن ولا يتصف به الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والثانية

الثانية عارضة للحضور حاصلة من حيث هو لا مع التقييد بالجملة في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا حين

حصوله للحضور حاصل في الذهن لان حيثيته من حيث هو لا يكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة قيام الوجود بالماهية من حيث هي

لا لكون الوجود في الذهن قيدا في المعروض وبالجملة فرعها العقلي من الماهية حين حصولها في الذهن لا بحسب وجودها في الذهن

بل بحسب اعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين بين البين وكذلك يتصف الحضور حاصل بهذه اللطائف من العوارض بحسب الخارج

مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر

ولذلك ترى القوم في تزلزل عظيم في تفسير المعقول الثاني وتبيين ما هو المراد منه فقد يعرف بان الوجود الذي

يكون معروضه من حيث هو وقريب منه قيل انه المعقول الذي لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولعل المراد ان لا يعقل

لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد يعقل تعقلا غير

معروضا بها وقد يعرف بانها ما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج ولا يخفى

ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى وانما

وقد يعرف قيل في المعقول الثاني اصطلاحين قال بعض المدققين تعريفها المشهور من القدماء هو انها العوارض

العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلية والجزئية والتعيين والشيئية والذات والماهية والعلية

والمعلولية والكلي ونظائرها والمصنف تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتاخرين

فسروا ذلك بوجه يخرج عنها اكثر ما عده القدماء منها من حيث شرطوا ان يكون اتصاف المعقول الثاني في الذهن ايضا من غير

رعاية لجهة التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها كالكلية والجزئية والتعيين والشيئية والذات وغيرها

وجعلوا العوارض العقلية بما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية وارادوا بالعوارض الخارجية ما يتصف بها الشيء في الخارج

لصدق التعيين خارجية فكذلك بعض كل من الموجودات منها يخرج عنه وكذلك الجزئية والشيئية والعلية يكون بها المعلولية

خارجا ايضا ضرورة ان زيدا جزئي وشيء ومتعين في الخارج ثم لما ارادوا ان يخرج هذا الامر عنها اخرجوا

بعضهم مع القدماء لعدم هذا الامور منها وبعض اخر اولهم والتكلفات فيه ليندرج هذا الامر فيه ولم تنفعهم

على ذلك ليشهد ما اوردنا من كلامه واقول التحقيق في المقام ان يقال العوارض على ثلاثة اقسام عارض يكون الخارج

ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج

ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة ويكون مما يحاذى به شيء في الخارج

والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون مما يحاذى به في الخارج لان المراد ان ما يحاذى

به يوجد في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجوده الذي لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا

للاتصاف به ولا مما يحاذى به في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني

والثالث فان عروضها انما يكون في العقل اما الثالث فظاهر واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج
لكان له ثبوت وتحقق لمعروضه في الخارج فان ذلك من لوازم العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده
وهو خلاف المفروض قوله لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية
لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له
فمعروضه يجب ان يعقل ليعقل عروض العارض له واذا كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل كان من العوارض
الذهنية كالكلية اولا كما في سائر الامور الاعتبارية حتى الاضافات فان الابوة انما تعرض لذات الاب
في العقل وان كان الاتصاف بها في الخارج فليس عروضها في الخارج [illegible] وجه التسمية [illegible] ولا حاجة الى ذلك الا [illegible]
بل يكفي منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قوله لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج المحمولات الذاتية
فانها ليست باجزاء حقيقية من حيث الاجزاء التحليلية [illegible] في التحليل عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس
الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر خارج عن نفس الذات لكن يصدق
ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهيئة البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان جزئيته في الخارج بحذاء
اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصل باعتبار اخر فلذا صح التعريف المذكور
من القيد بها وهي يخرج العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يلزم منه الامر [illegible] منها ما اورده
ولا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فنقول قوله والشيئية من المعقولات الثانية انها من العوارض
التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة فيكون في الدرجة الثانية من التعقل

وليست اي الشيئية متاصلة في الخارج اي ليس فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها
والتعقل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج اي ليست متاصلة فقط وتحقيق ان يكون
هذا بجملته معطوفا على قوله من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل ثانية ولا يكون متاصلة في
الخارج اي لا يكون بحذائها شيء [illegible] في الخارج فيكون هذا بجملته مفسرا لقوله لا يحاذي بها امر في الخارج
فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول ما اطلق هذا اللفظ وكذلك الشرح في سائر [illegible]
بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية متاصلة في الوجود فلا شيء مطلق اي لا بشرط
المهيات ثابت اي في الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه من حيث تعرض خصوصيات المهيات اي في العقل
شأن المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات الثانية فهو انه لو كان
الشيئية المطلقة متاصلة في الوجود لكان بحذائها امر في الخارج في الاشياء المخصوصة يكون بازائها [illegible]
الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس [illegible]
امر موجود في الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة مع الشيئية المطلقة انما هي امر ينتزعها العقل من الشيء المخصوص [illegible]
الذهن بان يجرده العقل من جميع خصوصيات فيبقى شيئية مطلقة واما قوله في بيانه من انه لو كان
الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية ومخالفا له بخصوصيته فيكون للشيئية [illegible]
فيلزم التسلسل ففيه بحث من وجوه اما اولا فلان المخالفة بخصوصية غير ذات المشترك فان [illegible]
في مفهومه وممتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشيء على تقدير وجوده [illegible]

المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون المطلق شيئية غيره وايضا يرجح في الماهية
عام ازيد لوجد الجزء بشانه اشتراك الحيوانات مخالفة في الحيوانية وخالفها بجزء حقيقة فلعل الحيوان جنسا
واما ما توهم الشارح القوشجي من انه ان اريد ان مفهوم شيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع
التخصيص بمفهوم شيء فان جميع الكليات ليست بموجودة في الخارج بل كلها معقولات ثانية ولا اولى
ان جميع الكليات تجري المعقولات الاولى ربما يوجد في الخارج عند المحقق وهو حق الا انه قدس سره بين تبيانا
الشيء بهذا الحكم من بين سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فذكر لكونها مساوقة للوجود وهو مما
وهو ليس بصدد جميع هذه المعقولات الثانية بل شيء في كل بحث عنه لا كونه منها او لعله اعتبر الرد على
توهم بعض الناس من كون الشيء جنس الاجناس **المسئلة الحادية عشر** في تمايز الاعدام لا شبهة في ان
الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما المعدومات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المطلق فلا يشك في تمايزها
الا في الخارج عند من يقول بثبوتها فيه واما في حد ذاتها عند من لا يقول بثبوتها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا
حقيقية بل امرا عدميا واعتباريا محضا فلا يقول بتمايزها في حد ذاتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل
اضافتها الى الملكات كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها الحادث فمن تمايزها وعدم تمايزها خلاف
فالحكماء وكثير من محققي المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المصنف فقال **وقد يتمايز الاعدام** وهو يستلزم تمايز المعدومات
ايضا لانه من جزئياتها واستدل عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول ليستند الا عدم العلة دون غيره ولا غير الى
ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم الملكة

تميز عن العدم الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه
وعدم غير الضد لا يصححه فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المصنف بقوله **ولهذا**
استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا الى غير عدم المعلول الا الى غير عدم العلة **ونافى عدم الشرط وجود**
المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد بخلاف باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي
وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر فلا اشتباه في تلك الاعدام اما الاول فلانها مختلفة
مقتضياتها واستدل الثقات بان المعدومات والحادث نفي صرف لا اشارة اليها اصلا فكيف يتميز
فوجوده لا محالة لان التميز صفة ثبوتية سبيلها ثبوت موصوفها بالضرورة والجواب عنه ان اريد ان ليس شيء من المتميز
من المعدومات ثابتا متحققا في الخارج او ليست المعدومات والحادث بهويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه
لكن التميز لا يستدعي ذلك وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل بحيث يحكم عليها
باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ثم قال صاحب المحاكمات
والحق ان هذا الخلاف فرع للوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة في الذهن حصل التمايز بالموجود ولم يتميز معدوم مطلقا اي معدوم ليس له ثبوت بالوجود وان لم يكن
ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فهي المعدومات الصرفة تمايز ولكن ان يتميز ثم معدوم مطلق وهو من نفي
شارح بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له
القائلون بعدم تمايزها ثم قال فلا ادري اني في بيان التفريع انه لما كان التمايز عندهم

يستدعي ثبوت الموصوف به فمن ثم اتجه الذي حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لا يخفى من ثبوت الذهني
وان كانت هي اعداما بانفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد يكون عرض
صاحب المواقف انه كان جنيدا ان يقع التفريع بهذا الامام وقع وهو العكس وكلام شارح المقاصد ايضا لا يك
هو في كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور ليظهر لا يخلو عن التمايز
يكون للموجودات الذهنية كما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين والمعدومات عند القائلين بشيئية المعدوم
بذكر بعض احكام تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه
بان يتصور العدم وذلك التصور موجود في الذهن ثم يفرض ان يزول ذلك التصور من المتصور عن الذهن
فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة
كونه متصورا موجودا والعدم في هذا الفرض قد عرض لنفسه فان قيل معنى عروض العدم للعدم ان يكون
ماهية العدم متحققة ويكون عدم ورفع قائما بها والمفروض هنا زوال ماهية العدم عن الذهن لا كونها
متحققة في الذهن وعروض عدم ورفع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل فرد
من جزئياته وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وساير المفهومات
في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال حقيقتها لا بانها يكون متحققة وعدمها يكون في الذهن قائما
قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدما كان او غيره الا اتصافه به وقد علمت
وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق متحقق فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك الجزئي لنفسه ولا يخفى

العارض

العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرضي لجزئياته لا ذاتي انتهى وتحقيقه ان العارض
بما هو جزئي للمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا او عرضيا له اذا كان اتصاف
ذلك الجزئي بالمفهوم الكلي كليا قال الشيخ في منطق الشفاء اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض وجد
فيه جميع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا اوليا فيلزم ان يكون جميع المعاني المتصفة
بنقائضها هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه ومثلا بالشكل الذي هو فرد اللاحركة
لانا نقول لفظ الحركة كما هو سبب الحركة وفاقا ان الشكل ليس فردا بل هو موصوف به فهو فرد اللاحركة
بمعنى ليس بحركة لا بمعنى سبب الحركة ومنها ان العدم العارض لنفسه اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم
المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه رافعا له فيصدق الزوجية والتقابل اي حكم
بالعدم العارض لنفسه بحسب ذهنين كثيرين لذات موضوع الزوجية والتقابل بيان ذلك ان الزوجية والتقابل
وصفان متقابلان لان مقتضى الزوجية هو الاجتماع ومقتضى التقابل هو عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف
بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين تقييديين ليتكثر بهما ذات الموصوف فيصح اتصافه بالمتقابلين
ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعدد غير مكثر لذات المعلل فاجتماع الزوجية والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون
باعتبارين يتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك لان العدم المضاف اليه اعني العدم الذي
اضيف اليه الزوال باعتبارين احدهما كونه عدما وثانيهما كونه متحققا في الذهن وهما كونهما متغايرين الا ان
لا محالة فالعدم المضاف اعني زوال العدم ايضا باعتبار ان يجب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما

كونه مضافاً الى العدم من حيث هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافاً الى العدم
من حيث كونه متصوراً في الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه
عدم المضاف اليه في الذهن فكان من حيثية كونه عدماً مغايراً بالذات لحيثية كونه متصوراً في الذهن كما
من الحيثية الاولى اما من حيث هو كلمة مغايرة بالذات لما يضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث كونه
ثم ان المصنف لما ذكر ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة اشار الى ان يتوهم ان العدمين متلازمان فيستند
عدم كل الى الآخر او ما من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة يعني ان التلازم
بين الامرين لا يمنع من ان يكون احد الامرين علة للآخر فان العقل يحكم بديهة بصحة قولنا تحركت حركة اليد فتحركت حركة
المفتاح دون قولنا تحركت حركة المفتاح فتحركت حركة اليد فظهر انه لا يصح اسناد عدم العلة الى عدم المعلول
لكون عدم المعلول علة لعدم العلة بخلاف العكس وقوله في الخارج ظرف للعلية وانما جاز كون عدم المعلول
علة لعدم العلة في الذهن بان يكون حصول تحرك المفتاح في الذهن علة لحصول تحرك حركة اليد فيه
فيستدل بالاول على الثاني كما انه جاز العكس من ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول في الذهن فيستدل
بالثاني على الاول هو انه اي هذا الاستدلال اللازم لكون المذكور برهان ان وهو الاستدلال من المعلول
على العلة وبالعكس اي عكس هذا الاستدلال وهو الذي ذكرنا برهان لم وهو الاستدلال من العلة
على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن
فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضاً فذلك البرهان لمي وان لم يكن علة له في الخارج

بان لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا لسبب لكنه لا يكون يقيني الحصول بل يكون معلولاً لتجربة
ولا يناً في حسية فبرهان الذي يعتبر فيه افادة اليقين تصريحاً يكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان ما لم
ان العلم اليقيني لا يحصل بالسبب فقوله لا يحصل الا من سببه وعلته كما صرح بذلك الشيخ في برهان الشفا
المسألة الحادية عشر في تعاكس الاعم والاخص ايجاباً وسلباً في العموم والخصوص اليه اشار بقوله
والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجوداً يتعاكس فيهما عدماً اي سلباً ان كل شيئين بينهما
عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما ايضاً عموم وخصوص مطلق لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص مطلقاً اعم
من نقيض الاعم مطلقاً وجعل الشارح القوشجي العموم والخصوص هنا بحسب التحقق دون الصدق كالجزء والكل
فان الاعم وجوداً اخص عدماً كالجزء اخص عدماً والاخص وجوداً كالكل اعم عدماً لانه كلما عدم الاعم وجوداً عدم الاخص
وجوداً وقد يعدم الاخص وجوداً وذلك لان حمل ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف في الوجود والعدم
لا الوجود لغيره والعدم عن غيره اي الاثبات والسلب وتفسير مسألة من المسائل المشهورة في علم المنطق وورود
بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وجعل مسألة مشهورة في المنطق وما فيه من جملة غيرها
مما لا حاجة فيه لتقييدها ولا تتعارف البحث عنه على ان المتن ذكر كثيراً من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب
والقضايا الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس ببعيد من حمل العموم والخصوص على المتبادر منهما بحسب الحمل
المسألة الثانية عشر في عدم الواسطة بين الثابت والنفي في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله
هو منه اي الوجود والعدم لا الاحتياج والنفي حقيقة اي منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا تجد

فهنا اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون في نفسه وهو المحتاج او لا
الثانية واستحالة جمع بينهما وخلوها عنهما ضرورية **المسئلة الثالثة عشر** في تحقيق المواد الثلث اعني الوجوب
والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها والاشارة الى ابداعها وبيان اعتبارها بحسب الذات او بحسب الغير
وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هي التي بحث عنها المنطقيون وجعلوها مواد القضايا باعتبار جهاتها او باعتبار
فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره للموضوع والامتناع هو امتناع ثبوت المحمول
كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي بحث عنها في الامور العامة لكن باعتبارها في قضايا محمولاتها الوجود
او العدم لا غير وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها هنا غير المبحوث عنها في المنطق فقال اعلم ان
هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم
الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذوات الملازمات
فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهيات
نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر آخر ثم قال وكان يحصل بعض الفضلاء خلوا من كون الوجود فيه محمولا
او رابطة كقولنا الانسان كاتب ومنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه
ان ما صدق عليه الانسان يصدق عليه ذلك وجعل المحققون هذا انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك وثبت
ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بان المراد
ان المبحوث عنه في هذا الفن اخص من جهات القضايا باعتبارها والا لكانت لوازم الماهيات من قبيل الواجب

الذي

الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك وهذا التوجيه اصرح به صاحب المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة
فمعناه ان وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو غير الوجوب الذاتي الذي يعني ان المتبادر من الوجوب الذاتي
هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وهذا التوجيه لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الحمل
للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى القول بتجويز بعض الفضلاء خلو من كون الوجود فيه محمولا او رابطة
ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي
المذكورة في الجهات والمراد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة مثلا تجب
الزوجية لها واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو الجهة
والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه محمولا
خاص هو الوجود لا بسبب التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من ذكر
لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات واجبة لا بمعنى وجوب اللوازم لها فليتدبر
وللاشارة الى ما ذكرنا من الاتحاد قال المصنف **فاذا حمل الوجود** كقولنا الانسان موجود والوجود المحمول
وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصور بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة **او جعل رابطة** كقولنا الانسان كاتب فان معنى
الانسان يوجد كاتبا كما هو غير مرة وهذا الوجود يعني وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصور مركبا
ويسئل عنه بهل المركبة فان قيل فقد حمل الوجود ايضا لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر
قلنا انما يلزم ان يكون وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لكن

ثبوت الشيء لشيء لا يستلزم ثبوت المثبت في نفسه وعلى التقديرين اعني تقديري جعل الوجود وجودا رابطيا
يكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا محالة غير كيفية بحسب نفس الامر هي مادة وغير كيفية في التعقل تسمى جهة ولا
منافاة بين التقديرين تقول تثبت مواد ثلث في نفسها اي تثبت في نفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصولها في التعقل والتلفظ فالمراد ان هذه كيفيات
ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد بحسب ذلك وجهات في التعقل اي تثبت جهات ثلث في التعقل
هي الصور العقلية التي تحصل في الذهن من تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات ومن ثم تكون
الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة لتلك الكيفيات ومن ثم تكون الجهة غير مطابقة للمادة وقيل حاصل
وتثبت كيفيات تسمى بالمواد اذا اعتبرت في نفسها وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فيه ان الجهة
ومع ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف ويجاب بان الشيء قد تعقل
مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فهذه مخالفة الجهة لكون المادة متعقلة بصورة غير مطابقة ومنهم من يجاب
على ايضا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا تحققت جهة لا يتصور كون الجهة منحصرة فيها ولا ينافي كون الكيفية
متعقلة للنسبة وان لم تكن مطابقة للواقع جهة الا انه لم يتعرض لذلك ولم يفصل بحثه كما لم يتعرض لجهة
الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن غير ليس المقصود ههنا الا تفصيل احوال المواد والجهات من بيان
ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل فان الحكم الخ كاف فيها
قال العلامة في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس

الامر

الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منها عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او
لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب
فانا نفهم ونتصور ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام الشامل للوجوب والامكان
الحقيقي وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا فما ولا الوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة
فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب لفظة القائل
من القضية الذي هو الجهة واذ تلك المواد والجهات موجودة في الرابطة ومفهومه هي الوجوب والامكان والامتناع فان
الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة الثبوت
المعروض له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة المعروضة له وكذا العدم اي وكذا اذا جعل العدم
اوجعل رابطة تثبت مواد وجهات ولا يخفى انه اذا جعل الوجود رابطة تكون القضية موجبة واذا جعل العدم
رابطة تكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما آخر غيرهما فاذا جعل احدهما محمولا لا يمكن
فان جعل الوجود او العدم لا يخرج عن اعتبار الرابطة اذ لا يخفى ان يتكلم احد في ان اي مفهوم لا
غيره بالايجاب او السلب فلا بد فيهما من الرابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في ذلك بين البطلان
قال شارح المقاصد المحقق علي ان في كل قضية الوجود او الاعدام الرابطة والوجوب او الامتناع
او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا
الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد وجوبا او يوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم

بمعنى يوجه ممتنعا او معدوما او لا يوجه ممكنا وموجودا او قولنا الانسان ممكن او موجود بمعنى يوجه ممكنا وموجودا
فاذا كان المحمول عنه بهذه الامور بعد الاعتبارات التي يعتبر معه هو المحمول آخر هو الرابطة وجوب او امتناع
او امكان هو المحمول والآخر هو الجهة اشهر وعنه هم تردد واختلاف في ان المعتبر في المادة هو الرابطة الايجابية
فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب
سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او هم من الايجاب والسلب حتى يكون المادة في قولنا الانسان ليس بحيوان
هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحجر هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال
في الشفاء اعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب ايجابنا وتصريحنا به بل في نفسه اذ كيف يكون
يكون في كل نسبة الى الموضوع من حال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية مع ان ام صدق او كذب
او لا دوام او ما يشبه ذلك مادة فان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان
عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب
[illegible] وتسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة تردد المحمول [illegible]
محال نسبتها فان المحمول لما يكون مقتضاه عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن ايجاب قال في
لان المحمول وما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة ضروري الوجود في [illegible]
مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده [illegible]
مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان

الانسان ليس بحجر فيستح [illegible] حال القضية بهذه القيود ممكنة وما ده في السالبة ومادة ممتنعة اشهر [illegible]
كلام المصنف مخالف لذلك وليس كما ظن فان معناه على ما قيل ان حال الشيء الثابتة في القضية الموجبة
لا تتغير كونها في الوجه كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية مع صدق ذلك
كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا المراد من ثبوت المواد
وهو اعم من ان يكون من جهة المواد الثابتة على التقدير الاول وغيرها على انه في كل من التقدير
والعدم الايجاب والسلب كما ذكرنا **والبحث في تعريفها كالوجود** ان تعريفات هذه المعاني في الثلاثة ضرورية
الا انها يعرف تعريفات لفظية كالوجود في الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم
الامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما
او عدم اقتضاء شيء منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى عن تعريفه كل منها بالآخر
فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا تعرف
كل من الثلاثة بسلب الآخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع
وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب
وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد للافادة تعريف المعاني لكان دورا ظاهرا
وقد يؤخذ ذاتية فيكون القضية حقيقية اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ
بحسب الذات اي بالنظر الى الذات بلا وصف فيكون قسما للمفهوم بحسب هذا الامر الى الواجب والممتنع والممكن

حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا
وذلك لان كل مفهوم اذا نسب اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون يجب له الوجود او لا يجب والثاني
اما ان يكون يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممتنع لذاته والثالث هو الممكن
وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات من جهة القسمة
في المفهوم الذي ليس الا محالا كان فان كل مفهوم اما واجب او ممتنع او ممكن لما مر من ان الحمل
هذه هي التي تذكر في جهات القضايا ... فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم يجب له الشيء
من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم لان هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات
فكيف لا يكون حاصرا لا نقول ان اريد بقوله فان لم يجب له الوجود ثم من ان يجب له مع ذلك العدم
ايضا او لا فهذا القسم مندرج فيه قسمان الواجب لكل الطرفين معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب لذاته
وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله فان لم يمتنع له الوجود ثم من ان يمتنع له مع ذلك العدم
ايضا او لا فقد اندرج في هذا القسم ان الممتنع ويمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع لذاته
وان اريد به انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضرورة الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله
والثالث هو الممكن لذاته وبحكم المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او
يقتضي لا الوجود ولا العدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء لا الوجود
ولا العدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة حاصرة فعلى هذه القسمة ليس الا الواجب

يجب له الوجود والعدم ويمتنع تحققه في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل
او لانه ممتنع بمعنى ذلك ولهذا صدق ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الراي لكن بعد التعمق يحكم بامتناع
وحمله مفهوم من غير نظر الى امر خارج فثبت ... احتمال الوقوع في كون الكل عقيبه ولو فرض حسابه الا اثر
فلا ريب في كونه متعلقا به وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب يجب له الوجود او يقتضي وجوده بحيث يخرج
بيانه في كون الوجود زائدا عليه كما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه
او لا فان المراد بما يجب له ثبوت الوجود بمعنى الاشتقاق او يقتضي الوجود كذلك فالواجب يجب له المحمول الذي
هو المشتق بحسب العرف فيرجع الى مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون قائما به او بكونه نفس المبدأ اذا كان
يصدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى كونه غير فاقد للوجود وثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري
تحقيق مذهب الحكماء انه وقد يجاب ايضا بان المراد من قولهم ذاته الوجود كونه بحيث لا يقتضي العدم
ما قالوا الجوهر قائم بذاته والامر وراء ذلك في قيامه بالغير وبان الامر هنا ... بالتبعية في الراي
ان الوجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء الملزوم لوازمه او لا ثم اذا اثبتت القوة الا النقض البالغ بطلان
حقيقة التقسيم ان الموجود اما الوجود او لا ذاته ليس غير الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه لا يمكن انقلاب بل
غرض قوله يكون القسمة حقيقية يعني اذا اخذ هذه الثلثة ذاتية لا يمكن انقلاب واحد منها الى الاخر منها بان
يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او بالعكس وذلك لا يمتنع ان يزول
بحسب الذات او يصير الذات غير الذات بالضرورة وقد يوجد هذا القول اي الواجب والممتنع بالغير

الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير

وح يمكن التقسيم فيهما ففيه تجسيع اي في المفهومات مثلا لاستلزام اجتماعهما في مفهوم واحد جمع النقيضين

فيه من الخلو لان مفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب لغيره والامتناع بالغير معا اذا كان ممكنا

او ممتنعا بالذات يمكن الشقوبه بل على قوله التقسيم فيهما مانعة الجمع اي اذا اخذ الاولان بحسب الغير يمكن

القسمة فيهما هي الثالث الذي هو الامكان الذاتي فيه نحو الممكن في الكل اي التي هي خص من المفهوم الكل

لازم الممكن مع امتناع خلوه عن احد القسمين لانه لا يمكن انفكاكه عن جهة علته او عدمها ليس من الذاتي

لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيريين فان قيل في التقسيم المثلثة قسم الشي الى نفسه وغيره

على الترديد كما هو الظاهر من صنيعه منع الخلو مع قوله في الحكم كذا لو كان المراد التقسيم لم يكن

التقسيم للمفهوم لا لا فراده والشي مع هو تقسيم الكلي الى جزئيات لا الكل الى الاجزاء لا يمكن الترديد

بين نفسه وغيره لانا نقول هو الترديد في المبينات المعرضة للامكان في الواقع لا المفهوم فلان الامكان

وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان الظاهر الشايع كون القسيم خص من المقسم في نفس الامر

والامتناع في عدم الضرورة في جانب الوجود فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب كل منهما

على الاخر اذا قيد بعدم الضرورة فيه يعني اذا كان مضيفا اليه الوجوب والامتناع امرين متغايرين كان

والوجود يصدق كل منهما على الاخر بان يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال الوجوب هو امتناع العدم

ووجوب العدم هو امتناع الوجود بالعكس اي حمل احدهما على الاخر كان يقال الوجوب امتناع العدم

الاسباب لعله في الاستلزام لان احدهما كيفية لنسبة الوجود المثبتة والاخر لنسبة العدم اليها وهما متباينان فكذا

كيفيتاهما فمن قبيل الكيفيات الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين المطلقين

فوجوب الوجود وامتناع العدم متحدان مع الاضافة الا انه يضيف اليه حال كونهما متغايرين لذاتهما وهو ممكن لان

فانه اذا قلنا الاكرام احد ارزيد اماته اوليا فانه لم تقف في الحكم ليس يصح لان الاكرام وصف الاعداء والاماتة

وصف الاولياء وهما متغايران وايضا الوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع

عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما يضيف اليه الوجوب كان

الامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما يضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل نسبة هي تلك النسبة

فكذلك الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع

عين الوجوب قلنا ان اريد بالمقيدين المثبتة الوجود والعدم وبالمطلقين لم تقيدهما فظاهر ان المراد هو تصادق المقيدين

وان اريد بهما ما ذكر مع التقيد بذات واحدة فغاية ما فيه ان الموضوع في القضيتين واحد والاخر

مجرد اتحاد الموضوع واتحاد النسبة على التقديرين فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين

متصادقتين بخلاف المطلقين كيف وتصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام

والاماتة وصفان لشي واحد كالقيام من جهتين وليسا متغايرين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه

ليس بتصور واما ما استدل به فيندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة

والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل النسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة بعينها

لكيفية عارضة لتلك النسبة غير جارية عن الامتناع ولا تشك ان ضرورة النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاها
وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف وكان بمعنى سلب الضرورة
عن كلا الطرفين يسمى بالامكان الخاص فينقسم الامكان بهذا المعنى الثاني الضرورة الاخرى اي ضرورة الطرف
الموافق والامكان الخاص الذي قد نفى جميعها وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان الذي يفهم عرفا
بالمعنى من اطلاق لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص فلذا نسب اليه وقد يسمى العامي
عاما والخاص خاصا ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم هنا ايضا عموم ما يشتق منه لما مر
والامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين وهو ايضا
ما اعتبره متاخرة بناء على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة فكلما كان عن طرفيه خاليا عن جميع
هذه الضرورات كان اولى واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم معنى ثالث
فكأنه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال
كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال الشارح في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع الضرورات الذاتية
والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي
الايجاب والسلب وقد يشك فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة
والى عدمها ثم قال واما ما يكون فكأنه اخص من الوجهين لم يتعين وهو اخص من الوجهين لان الاخص الاول
هنا الذي ان هو لان معنى واحد ويختلفان بان احدهما اعم تارة وان الاخر اما اذا ولا احدهما

بعض

بعض بما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فهذا لائق له لانه اخص من الاخر وقد يؤخذ بحسب الاستقبال
قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس الى
ما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال
فاذا كان المعنى غير ضروري الطرفين في وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال الشارح في شرحه وهذا معنى رابع
للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون نسبة الماضي والحال من الامور
الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اما ضروريا فما حق الوسط لا احد الطرفين ضرورة ما دام الباقي على الامكان
الصرف لا يكون الا ما نسبته الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها الممكن وجوده او حالا وقوعها
ام لا تكون في غير ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاخص ربما لا يتعين
يتعين احد طرفيه الضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا فهو ويظهر منه ان الاستقبالي من نظرة
للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال ان عدم تعين الوجود او العدم في الاستقبال وتقابل الممكن
مراد الامكان انما هو بحسب عدمنا لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب
اسباب الحوادث في العلل السابقة وهذا سر لطيف نشير اليه في موضع اليق به ثم ان بعض من اعتبر الامكان
الاستقبالي اشترط في كون الموجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال
كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا وزعم بعضهم ان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكانه
عدمه في الاستقبال ايضا لوجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروريا لعله وجب اشتراط

وبعده في الحال ايضا لئلا يكون ضرورية الوجود فوجب ان يمكن في الحال معدوما ومعدوما وما بعد ولا معا اشار
المصنف بقوله والشيء مشروطا بالوجود في الحال الا انه لا حرج في الامكان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون
معدوما في الحال فانه يشترط ما لا يغني وذلك انه يجب انه اذا جعل موجودا خرج به الى ضرورة الوجود
انه اذا لم يجعل موجودا فصحة معدوما فقد خرج به الى ضرورة العدم فان لم يعتبر هذا لم يعتبر ذلك اشتراط قيل
الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود فيه في الاستقبال
انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث الوجود ليلزم اشتراط العدم في الحال
الامكان الاستقبالي في جانب الوجود بمعنى امكان طريان الوجود مشروط بالعدم في الحال
لزوم محال وفيه ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما كان تحقيق الامكان الصرف الراجع
في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط
الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشرط لامكان الاستقبال
واما ممكن الوجود به فالاول مشروط بالعدم في الحال الثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من
اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط غير مائل
الى كلا طرفيه **المسألة العشرون** في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير متأصلة في
الوجود واليه اشار بقوله **والثلثة اعتبارية** لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد منها فمن
الاول اشار اليه بقوله **لصدقها على المعدوم** يعني ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع

يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت
الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز
ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة
باعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة
كالانسان فان بعض افراده موجود وبعضها معدوم ومع ان الانسان صادق على جميع الافراد
باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما
ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار
الافراد الموجودة متأصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متأصلة فظاهر البطلان وذلك ضرورة امتناع
اختلاف الطبيعة الواحدة بالتأصل وعدمه وان اريد كونها في الصور الا انها موجودة في الصورة
معدومة في فرد ان كل ما كان من شأنه الوجود الاصيل فاتصافه بكل الاشتقاق انما يكون بوجوده وجودا
عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان **والوجه الثاني** انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان
لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بخصوصيات فيكون لها خصوصيات فاتصاف ماهيتها
بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله **والتسلسل** فان قيل يجوز ان يكون
الوجوب العارض لهذا الوجوب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا
فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه فالجواب عن الاول ما مر من امتناع

اختلاف الطبيعة الواحدة بالتعدد وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشيء نقيضا لنفسه انما هو على تقدير
قيامه بذاته كما في وجود الواجب لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب
مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونه نفس ذات الموضوع وبهذا الوجه يدل على استحالة حمل جميع
الثلاثة دون البعض اذ ح يجوز ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف طبيعة
الوجوب الوجود بالامكان فلا يلزم التعدد والاحتمال على ما ضبطه صاحب التلويحات من ان كل ما يلزم
ان يكون له فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك
يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل يستنبط جوازه في الامتناع جريانه في الوجوب ايضا يحل لا
لا الوجوب المحض الا انه اما الوجوه المحضة واحدة فالمحض الوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب
ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة
الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى
الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجود
في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما
لجواز انفكاكها عن الموجود كما في الزمان واما جواز انفكاكها عنها مطلقا فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الوجوب
بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة
لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن عدم الوجوب

من الذات التي هي منشأ لها وهو ممنوع فيمتنع زوال الوجوب مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته اعني الذات
قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان الامور العينية
اذا كانت متعددة لا يمكن اتصاف المتعدد بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت
هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون الوجوب وجود
وتقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم جمع المثلين وان لا يكون الوجوب
المتاخر وجوبا لكون الوجوب واجبا بالاخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل الوجوب
ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون الوجوب محتاجا اليه ويلزم
امكانه بالطريق الاول قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا امرا عقليا ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب
من حيث ذاته لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالوجوب هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع كما في
سائر الاعتباريات حيث يكون مناط الحكم بها نفس منشأ الانتزاع فيكون وجوبه بذاته لا بامر زائد على ذاته
ليلزم الامكان فتحقق ولا يمكن التخريج على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون وجوبه الوجوب بذاته لا لوجود
كما زعمه شارح الصحائف لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالعرض
والوجوب المحض بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان
ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان العام بالضرورة وهو صفة لا محالة فيفتقر
الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا لكنه بالضرورة والموصوف بالامتناع هو الممتنع

فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوته امتناع الحقيقة ويلزم منه بطلان ثبوته امتناع الجزم ايضا لان

الامتناع كما اشرنا اليه سابقا في اول المشتركين معنى واحد يضاف تارة الى الحقيقة واخرى الى الجزم والعدم

اذ بطلان ثبوته بعض افراده بطلان ثبوته جميع لامتناع كون المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل فما ذكره بعض

من ان في كلام الملخص اضطرابا لان اول المشتركين مبني على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الحقيقة

العدم وهذا الدليل لاخذ الامكان فيه ووجوب حمله على الامكان العام مبني على كون المراد امتناع

الحقيقة لتضاد الامكان العام المحتمل بطرف الحقيقة وذلك لان ثبوتية امتناع الحقيقة تستلزم بطلان ثبوته

امتناع الجزم فان الامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكتف

بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يقال لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة

قلنا المراد بكون الامتناع موجودا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج بل ما من شانه الحقيقة وح فاللزوم

ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه الاول ان ليست الا اتصاف بالعدم

وجود الموصوف لم يكن بالوجه اختصارا للاول مع ما ورد عليه بر قد يرد الوجه المختص بالامكان

بقوله **ولو كان الامكان ثبوتيا لكان وجوده سابقا على وجود ممكنه** لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية فيستدعي

وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الحقيقة لان الشي يمكن في نفسه فوجد

وقد يستعمل هذا الوجه في الوجوب فيقال الوجوب سابق على الحقيقة بالذات لان ايجاب الشي لحقيقته يستتبع

ولذلك صح ان يقال فرجب فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يتقدم على وجود موصوفها فيستحيل ان

الوجوب ثبوتيا **واعلم** انه لا حاجة في هذا الوجه الى التعميم في الامكان او في الوجوب الى بيان التقدم

بل يكفي امتناع التاخر فيقال لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه

ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحقيقة

والوجود والذاتية والعرضية ونظايرها ولذلك جعل صاحب التلويحات قانونا في كل ما يمكن

تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا **ولا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فيستلزم ثبوت**

الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان

ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة

وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون

الممكن ممكنا هف **اما** الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق

اذ الاعدام لا تمايز **وتقرير** الجواب انا لا نم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على

تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك

الامكان العدمي وفرق بين الشي العدمي ومن رفع الشي العدمي كما ان فرقا بين الامر العدمي ومن

رفع الامر العدمي ضرورة ان الشي ورفعه متناقضان سواء كان الشي عدميا او وجوديا فهما متمايزان

فقط قوله الاعدام لا تمايز فلا تم كما مر وقال **الشارح** القديم لفظ النفي مع لفظ الامكان زايد لعله وقع

سهوا من الناسخ فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان الامكان

المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المقدم
الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لشيء على الخصم هو عدم الفرق بين نفي
الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحشي
في تحقيق تصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل
فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا
لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا هو الملازمة
لانه بدون هذا الفرض لم يصح هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها هذا اقول قيل يمكن ان يقرر الدليل بحيث لا يكون
فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكن الامكان ثبوتيا فالمقدم حق لعدم التمايز في الاعدام
فاقول اشد بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون المفروض لان
اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الآخر
اعني نفي الامكان لكن كون الشيء لا امكان له باطل وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا في تقرير الجواب انه
منع للمقدم وما ذكر في بيانه غير مرتبط بالمدعى فيضعه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي على ما
هو كلام المحشي عليه وجوابا جاء فان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي من عدم الفرق

والثبوت لا من الفرق والثبوت وكلام المحشي يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهو غير الملازمة
التي ادعاها المستدل اما جوابا فلان كلام المحشي صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع الاشتباه عن
المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المحشي اشار الى الاستدلال وجواب عنه بكلام لا يوافق تقرير
الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحشي الدواني الظاهر ان مقصوده اه اقول الظاهر ان مراده الملازمة
وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله
بحسب نفس الامر رد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة هذا الجواب على ثبوت الفرق
بينهما غير ظاهر بل صريحا ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يقال وفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا قال قد ذكر الشيخ في الشفاء ما يدل على
ان الامكان معنى موجود حيث قال عند بيان ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة
كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان
يوجد لا يوجد والممكن لن يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخ امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او
لم يسبقه امكان وجوده الا اخره قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكانه لا والا امكان له فكذلك
ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة موجودة في الخارج بل
غرضه انه معنى موجود اي منشأ انتزاع في الوجود الخارجي هو مادة للحادث وموضوع له فانه لو لم
يكن منشأ انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر فلا يمكن ان يتصف شيء في نفس الامر لان مناط صدق

الحكم للامور الاعتبارية هو مطابقته لما في نفس الامر كما سيأتي في الكتاب وان لم يكن الشيء متحققا في نفس الامر
لم يكن حكما في نفس الامر وهو معنى كونه لا امكان له ثم قد ذكر صاحب المواقف لم يعطل ما ذكر انه يدل على الانتزاع
لاثبات كون الامكان عدميا ثبوتيه بمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط عظيم منه واعلم ان المحاكم الاثبات
لا ثبوتية الوجوب والامكان والامتناع اولم يذهب اليه احد لكن بعضهم حقق الوجوب وبعضهم شرك بين الوجوب
والامكان اما المحقق للوجوب فهو انه لو كان عدميا لكان الوجوب منفيا بعد الوجوب عبارة عن اقتضاء
العدم لكن اللزوم مناف للوجوب فيتعين ان يكون ثبوتيا والجواب ان الوجوب عبارة عن كونه اعتبارا يا معدوم لا عدم
لا يعتقد ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود
في الخارج هو الوجود [illegible] ان الوجود ليس موجودا في الخارج وانما اللازم ان يكون الوجود اقتضاء الوجود
المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب والامكان فوجه الاول انهما لو كانا عدميين لزم
ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع المعدوم
مع القطع بان النقيضين لا يصدق على المعدوم ولان الوجوب جزء منهما وما جزؤه معدوم فهو معدوم
عدمي اعني معدوم هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كما في
واللاامتناع والعمى واللاعمى [illegible] انه لا تقابل بين الامرين فيما قرر لتسليم فالمراد بالعدمي هنا
السلب والخلو في مفهومه لا ما يكون معدوما كما فيما نحن فيه وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين
النقيضين في المفردات هو ان لا يصدق على شيء واحد فلم لم يصدق الوجوب واللاوجوب

بل كان مسلوبا عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الصدق في نفس الامر
معنى ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا تصدق القضيتان المتناقضتان في نفس الامر وان ثبت لو لا ذلك
يكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا اكثر التباسا من المسألة والعموم والخصوص والتباين
فانها في المفردات يكون باعتبار صدقهما على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقهما في نفس الامر
ولو لا تهافت في انهما لو كانا عدميين باعتبار من لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا
ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتبار معنى الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل مع
وضعه يكون الاعتبار اللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد العقل او لا فرضه
او لا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة في حد نفسه لا يقتضي كون تلك الصفة
موجودة فيه [illegible] في كلام الله فانه غير محقق بان الامكان [illegible] في الوجوب ايضا كذلك

المسألة الحادية والعشرون في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير
بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذا ان الكلام اشار الى الاول منهما بقوله **والوجوب بالذات**
لذاته وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي
يستند الى الذات مع قطع النظر الى الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي يحصل للذات
بسبب الغير كما يحصل بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فلو لم يكن [illegible]
الوجوب من جهة علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيري ليس الا الممكن لا الواجب لذاته ولا الممتنع لذاته

لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب والامتناع مع كون نسبة الذات الى الغير ايضا لزم
توارد العلتين على معلول واحد وهو ممتنع كما ستطلع واشار الى الثاني منهما بقوله ولا يمكن بالغير لما تقدم في الامر
يعني لو امكن ان يكون الشيء ممكنا بسبب الغير فقط ان يكون في حد ذاته ممكنا لذاته او واجبا لذاته او ممتنعا
بالذات اذ لا خلو عن الثلثة لما تقدم من ان القسمة من الثلثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان
الانقلاب انما هو في الذاتي بان يصير الواجب بالذات مثلا الممكن بالذات بالامكان الحاصل بالغير
بالذات فلا يمكن انقلاب الواجب لذاته او الممتنع لذاته الى حقيقة معنى الامكان بالذات اذ ان
الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع الاقتضاء
او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان تقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي
ان تقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم الاقتضاء الى الاقتضاء وبالعكس فان قيل ان الفرق بين الوجوب بالغير و
الامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من جريان مثله من الدليل على الحكم بالذات الاول
ويلزم من جريان الثالث على الواجب لذاته والممتنع لذاته الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان
عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاؤه لاحدهما فلا ينافي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير
الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان الاول اقتضاء الذات الوجود
واباؤه عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم واباؤه عن الوجود فيستحيل اقتضاء الغير لما هو منتف بالنظر
الى الذات لانه ... فتصور جواز ... عن الذات مع اقتضاء الذات اياه واباؤه

عن زواله وبالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون تاثير الغير لغوا في حصول
معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان قلت ليس حصول الامكان للذات مشروطا
على انتفاء الغير فاذا وجد الغير يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب
وهو جائز قلت فليفرض معا كما لو كان وجود الغير او انتفاؤه او القدر المشترك بينهما سبب القدر المشترك
بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا لا تاثير للغير في حصول الامكان للذات
فلا يكون بالذات فقط وح يلزم بناء على بطلان الاول لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى
ولا نعرض فرد ومعروض بالغير منهما على ... مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروضا للوجوب او الامتناع
الغيريين ... وان يشترط لاجل عروض كل منهما عروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى
المهية وحدها يعني عروض الامكان للمهية الممكنة انما هو من جهة كون المهية ملحوظة بالنظر عن اعتبار الوجود
وعلته والعدم وعلته معها وان كانت مجامعة معها وقوله وحدها اي نفس المهية لان نفس المهية على وجه
او لعدمها وعند اعتبارها اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي المهية وعلتها يجب بالغير اي الوجوب بالغير
او الامتناع بالغير فبالنظر الى نفس المهية يعرض الوجوب والامتناع الغيري وبالنظر الى المهية يعرض
الوجوب والامتناع الاخيرين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع المهية لحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب
بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة المهية لحق المهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الشيء ما لم
يجب لم يوجد واعلم انه ظاهر ان الوجوب السابق محض بالغير لكونه حاصلا باعتبار العلة وانما

الوجوب اللاحق فالكلام انه ايضا كما ثبت انه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الاخير فيه
الوجوب السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث
يكون الوجود زايدا على الماهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية فالوجوب الذاتي
بالذات الذي يحصل من جهته كما يثبت مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقوله
الممكن فيما بعد وجهته وجوب آخر لاحق عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا دائما
فان القضية الفعلية انما يكون بازاء الحكم فلا يطلق على الوجوب اللاحق سيما فالمراد ما يكون من الحكم
هناك في الممكن وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المصنف من انه صرح ههنا بان الوجوب
بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب لذاته اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما
بعد وليس عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بالغير وهو ينافي قوله وهو
ما بالغير منافيا لممكن هذا وقوله **ولا منافاة بين الامكان والغير** اي بين الامكان الذاتي والوجوب
الغير تصريح بما علم التزاما من قوله وهو ما بالغير منافيا لممكن والغرض هو الاشارة الى رفع ما يتوهم من
المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مركبا للبيان
رفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو قسم وجه
الشيء في نفسه ووجوده لغيره فكان الامكان تقسيم الامكان بجهة الشيء في نفسه وامكان جهة
لغيره فكان كل موجود في غيره موجودا مطلقا من غير عكس فقال **ولما كان الوجوب** بالغير بكل

فيه لا مط **ذاتا** اي ممكن ذاته على الاطلاق **من غير عكس** اي ليس كل ممكن ذاته على الاطلاق
ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فان الممكن الوجود لغيره
لا يكون للممتنع الوجود وهو ظاهر ولا الواجب الوجود لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود
على الاطلاق واما الثاني فلان من الممكنات ما هو محقق في غيره كالهيولى واما كل ممكن الوجود لغيره على الاطلاق
سواء كان بالحلول اولا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي
ثبوت الثابت في نفسه كما في العمى والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه الا ان الثبوت
في نفسه اعم من ان يكون بعينه او بعين ذلك الثابت كما في الموجودات المحالة او بمنشأ انتزاعه كما
في الموجودات الاعتبارية لا يقال لا حاجة الى تخصيص الوجود بالغير بالحلول فيه نعم يتميز الامكان
على الامكان العام لئلا يشمل الواجب الوجود فانه ممكن الوجود والحكم على الغير وليس ممكن الوجود في نفسه
لامكان الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص وقيد لنفي الكلية كما لا يخفى **المسئلة الثانية والعشرون**
في ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا وقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين
الى انها الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو مع شرطا وشطرا
المصنف قدس سره مذهب الحكماء ورجح عليه بقوله **وانما يحتاج الاثر من الممكن موجودا طلب العلة** اي وجه
وان لم يتصور غيره اي غير الامكان كالحدوث وغيره وتقريره انه يجوز ان العقل اذا لاحظ الموجود مثلا
من حيث انه ممكن تساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا آخر طلب لا محالة علة

وذلك بجزمه بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة
ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شأن العلم مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم
العلم بالعلة وبسؤال اخر لما فلا يصح الجزم بان الامكان علة الافتقار قلت العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة الشيء
لا بعلة معينة ههنا كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان لانه بسبب اليه وهم ولا يستلزم وحده العلم
بسؤال اخر لما مر مع العلم بصدوره عنه والعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار بمجرده فثبت المدعى وقد يقرر
وجه الحادث فلا يخلو اى تقرير وجه دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار تقريره ان
العقل في تصور الموجود حيث هو حادث اى وجود له بعد عدم من دون ان يلاحظ ان عدمه السابق
ووجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم ح بان ذلك لجواز النسبة التجويز في
الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير ضرورى والعدم نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع
فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد تحقق
بحمد الله الدليل على الابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبه من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا
ولا شرطا جهة به ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له دخل في علة الافتقار
مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريره ان الحدوث كيفية الوجود لانه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة
او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا كيفية النسبة بين الماهية والوجود متاخر

مع الوجود

عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلت الامكان انما هو كيفية النسبة بين الماهية
ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا توصف الماهية بالامكان قبل اتصافها
بالوجود بخلاف الحدوث فانه نسبة الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد
لتحققه ان يقال اوجد فحدث وبذلك تم المطلوب بل ربما قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا وبالجملة لا تتصف
الماهية به الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة الحاجة وتستبعد
ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر
عن الايجاد كون الماهية بحيث لو وجدت ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه قلنا اذا فسر الحدوث
بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو باطل بالضرورة لا يقال نلتزم
جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس ذلك اصطلاحا جديدا بل هو مستعمل في
المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر هو الموجود لا في الموضوع مع انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع
هذا التوهم راسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن في حال عدمه ولكن
ليس الا ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك حينئذ
في كلامهم ولو نادرا وما نحن فيه الاصطلاح الجديد بعينه ذلك وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى واعلم ان هذه المسئلة
فرع لمسئلة حاجة الممكن الى المؤثر في بقائه في هذا الكتاب بعد عدة مراتب فكان الاولى ان يتاخر عنها وقد
وقع في نسخة شرحها العلامة الكازرونى مسئلة الحاجة ههنا كل عقيب مسئلة علة الحاجة مع ان هذا وقعه فيما سيأتي

ولعله سهو **المسألة الثالثة والعشرون** في نفي الأولوية الذاتية ليتبين به صرح حاجة الممكن بالنظر الى

فإن ذلك لم يلزم من التقسيم فإن الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضي ذاته الوجود ولا العدم يجب أن يكون

منها ضروريه لذاته ولا ينافي في ذلك كونه أولى بالنظر الى ذاته أولوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور على أن الممكن

وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا أولوية لأحد الطرفين على الآخر فيقبل العدم أولا بالممكن مثلا إذا لو توهم عدم كونه

في حصول الرجحان لا بسبب أما لأن الحاجة في طرف العدم فهي بحسب استعداد شرائط جزء الحقه

فهو بحسب وقوعه والحاجة في طرف الوجود وانتهى لا يتحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين أما الأول فلأن

الممكن كالسيف ثم ورد الأوجه الوجودية عدم الأحد منها وأما الثاني فلأنه لا يقتضي العدم المركب بمعنى أن يتحقق

جميع أجزائه سواء تحقق البعض أو لم يتحقق وبه الأقتضاء أولوية العدم بالنظر إلى ذاته بمعنى أن يكون له نوع اقتضاء

للعدم والحاصل أن سهوله عدمها بالنظر الى غيره لا يقتضي أولويته له إنما يقتضي إذا وجد المؤثر وعدم

الشرط كان الوجود أولى بالممكن من العدم وقيل إذا وجد البقاء فالوجود أولى به والا فالعدم وفساده

أيضا ظاهر لأن تلك الأولوية سيئة لا بالنظر إلى الذات الممكن وقيل العدم أولى بالأعراض السيالة

كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بل يمتنع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك فإن الوجود في الأنات

وغير مستلزم لما هو بعينه تلك الأشياء لا قبله بالنظر إلى التجدد وعدم البقاء وقال شارح المقاصد والأظهر

يقتضيه النظر الصائب أن أراد بأولوية الوجود أو العدم ترجحه بالنظر إلى الذات الممكن بحيث يمتنع بلا جانب

فبطلانه ضروري لأنه يلزم أن يكون واجبا أو ممتنعا فإن قيل هذا إذا لزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بلا مرجح

صدفي

خارجي فلا يستلزم وقوع الطرف الأولى الى عدم المرجح الخارجي وإن أراد الأولوية كونه أقرب الى

الوقوع لتوفر شرائطه ومرافعه وكثرة اتفاق أسبابه فهذه أولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان أراد أن

الممكن قد يكون بحيث إذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود أو العدم لا إلى حد الوقوع ليلزم كونه واجبا

أو ممتنعا فلا يظهر استناده ثم قال استدل الجمهور على امتناعه أي امتناع المعنى الأخير بوجوه ثم تعلق الآخرون

وأجاب عنها بأنها إنما تدل على أخذ الوقوع فهي غير واردة على محل النزاع أقول فهو حينئذ بطلان الأولوية

الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الأولوية الغير البالغة إلى حد الوقوع محل النزاع

والظاهر أن محل النزاع والمسؤل هو الأول لا الثاني فإنهم جعلوه مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه

غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب إثبات الصانع كيف وأجابوا الأولى الدالة على بطلان الأولوية

الذاتية على أخذ الوقوع أول دليل على كون محل النزاع هو الأولوية الكافية في الوقوع نعم من قال بالأولوية

العدم بالممكن مثلا أو بالأعراض السيالة كما مر الظاهر أن مراده من الأولوية هي الأولوية الغير الأخيرة

الأولوية الكافية وأما ما ادعاه من كون بطلان الأولوية الكافية ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا

جليا لا يقبل النزاع والحق أن استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا أو ممتنعا ...

فإن الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل المستغني في ضرورة الوجود عن الغير فهذا الأولوية

قابلة للنزاع لكن الحق أنها قريبة من الضروري كما أشار إليه بقوله **ولا يتصور أولوية أحد طرفيه الممكن**

فيثبت قال ولا يتصور ولم يشر إلا استدلال روا أنها غير معقولة وذلك لأنا لو فرضنا أن الممكن أولوية

فما يجب وجوده بنظر الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا كما سائر المحققين اولا اذا كان

واقعا او قصر ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى

في زمان وامكانه ضرورة حيث جهة الايجاب وذلك مح وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح

اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لان يكفيه امكان وقوع السبب فانه

يستلزم امكان زوالها بالذات وهو ايضا مح لانا نقول منع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون

علة الممكن واجبة بالذات جاز ان يكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم المعلول الاول على

سبيل ... اولا ان المراد امكان الطريان وعدمه بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن تقتضي الاولوية

بسبب الوجوب حيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز

تخلفه عنها فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح لا بسبب او بسبب فلعدم هذا السبب مدخل في ذلك الرجحان

فلم يكن الذات كافية هذا خلف ... ثانيا ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر ونجيب

عن الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدأ

لاستحالة انفكاك الوجود واقتضى لوجوب الاهداء ولا يقدح في ذلك اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة

اليه وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا

او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل

فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي يكون الذات كافية فيها وكون تلك الاولوية كافية في

ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما

ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح فكون

الاولوية ذاتية غير متصورة بيان الملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن جريان

الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن

جريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح لا بسبب وهو افحش من ترجح احد المتساويين

بلا سبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى بل لم يكن السبب وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى

لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوالها بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان

جريان الطرف الاخر وعدم امكانه بنظر الى ذات الممكن فرد انه يمتنع زوالها بالذات انما يلزم

لو كان ذلك الممكن مقتضيا للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضائها لها على سبيل الاولوية ايضا

فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوالها بمقتضى الذات على سبيل الاولوية وهو النزاع الاول ان الممكن يجوز ان

يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر وان اريد امكان الطريان وعدمه في

نفس الامر بالنظر الى ذات الممكن فرد انا لا نم ان امتناع جريان الطرف الاخر في نفس الامر يستلزم

كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب بشرط مقابلة بنظر الى الذات لا مطلقا وهنا يجوز ان يكون جريان

الطرف المقابل ممكنا بنظر الى ذات الممكن وممتنعا بنظر الى الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات

بواسطة ذلك الرجحان مقتضية للوجوب والواجب بالغير لا يخرج من الضرورة بحيث يصح منع غير الثقات الاخر

دل

وقوع الممكن مرجح فقط قلنا ان يقول يجوز ان يكون هناك اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل يرجع
في اقتضائها الا عدم سبب الطرف المرجوح او يكون الذات كافية فيها ولا يكون بل كافية في الوقوع
بل يحتاج الى العدم المذكور ونفرض على التقديرين ان يكون الطرف الاخر ما هو المعدوم ان ليس ممكن
بسبب العدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية
قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يمكن سبب اخفية الطرف
الاخر من الذات في وقوع الاخر اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم
هناك اولوية اصلا فقط ايضا ان بعض الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى المقتضى
ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم يكن كافية في الوقوع اصلا اقول فيه بحث لجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى
ذاته على السواء في الوقوع وفي الحاجة الى علة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن
غير كافية في الوقوع او لا وتم اعلم ان سيد المحققين انكر الاولوية الذاتية على وجه اخر وهو انه
ان الوجوب المستفاد يجب الوجود او العدم بالتب اليه نقيضه لا يقتضي ذاته وجوبا كما يقول الحكيم
ان الممكن مع حصول الوجود او العدم بالنظر الى ذاته من الدوام في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة اقتضت
من الذات وح لا يمكن ابطال الاحتمال بلزوم المحتمل مع حدوث الاقتضاء اليه الا بقية كما يعود اليه ان
يقال لا يجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كان الكافية مع
سيد المحققين او الانقلاب فنقول ان نسخ الطرف الاخر نظر الى الذات لزم خلاف الفرض وان جاز نظرا الى

يلزم جواز تخلف مقتضى الذات في تحققه عنها وذلك مع تخلف المقتضى من المقتضى فان ذلك ايضا يجب ان المقتضى
اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى والاولوية في الطرف او ان الطرف الاخر من الاقتضاء
تام لا مخرج وفيه سهو الوجوب ليس بصحيح فان الوجود في الوجوب غير ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك
اقتضاء حقيقة واما هنا فلا يمكن كون الوجود الاولى غير ذات الممكن والا فيجب الكلام عنه فلا يكون اولى
كما لا يخفى **المسئلة الرابعة والعشرون** في ان الممكن لم يجب وجوده من العدم الا بعد وكذا لم يجب
من التقدم بالعدم واليه اشار المصنف بقوله **ولا تكفي الخارجية** اي لا يكفي الاولوية التي ليست من الذات في ترجيح
الممكن في وقوع احد طرفيه الذين هما الوجود والعدم حيث لم يجب احدهما من العدم بل يقع وهذا اشاره
لان الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست كافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن
متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بوجودها لا يلزم الانقلاب ولا زوال ما بالذات فانه
لو لم يكن طريان الطرف الاخر لم يلزم ان يكون الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا فلم يلزم الانقلاب
اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما تقرر وان الممكن لم يلزم زوال ما بالذات بل زوال ما
بالغير بغير اخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه المصنف بقوله **لان فرضها لا يحيل الطرف الاخر**
اي لان فرض الاولوية الخارجية لا على الطرف الاخر لا يحيل الطرف المقابل الاولى محالا ممتنع الوقوع
والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع
الطرف الاولى فان وقع مع تلك الاولوية والا وقع معها كلاهما متساويان فان الاولوية

اعتبرت مع الذات في كل الاخرى فلا تعين احدهما بها مثلا الممكن الا وقد الجعل عدمه كما يمكن وقوعه

ورجحانه على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الملاحظة مع الذات يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح

ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غيرها نقل الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى الواجب اي لا مرجح يجب به وجود الممكن

مثلا لئلا يلزم التسلسل على انا نقول مع حصول تلك الرجحان المسمى بالعلة المتساوية اما ان يجب وجود الممكن او لا

فان وجب فهو الممكن وهو المطلوب والا فيلزم الترجيح من غير مرجح فقد ان الممكن ما لم يجب صدوره لم يكن موجودا

وهو المطلوب قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج لا الى مرجح لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من

تلك العلة الخارجية وليس هو المنع بديهيا انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين والمرجوح اشهر وانت تعلم

خبير بسقوط هذا المنع راسا ثم قال فلا يقال ان تلك العلة التي يقع بها الوجود لا بان تعين الوجود بها اذا

لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص احد الوقتين

بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح والا احتيج

عليه المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى

فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك يحتمل ان يكون الممتنع بالنظر الى

الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع تلك الاوقات امتنع تخصص

الوجود والاخر بالعدم من دون مرجح آخر واقول هذا وارد على ذلك التقرير لكن لو قرر بانه لو لم يجب لجاز

الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح آخر

تم ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل الثاني في الاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية ايضا

لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق وجوده وجوب اخر لايخ عن ملاحظة فيه يعني ان الممكن

فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب السابق المذكور اعني الذي يستفاد الممكن

ما لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو

الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن ان يتخلو عن هذا الوجوب شيء فيه فان كل شيء حصل في زمان

فهو واجب ثبوته له بشرط المحمول بالضرورة فهو نوع من هذين الوجوبين ليس في الحقيقة الا

السابق هو اللمية غير مختصة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق غير مختص مع الآن فهما شاملان للبسيط

والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبه الآن

بالغير والوجوب بالغير يمتنع اجتماعهما كما تبين قيل ان سبق الوجوب على الوجود ليس بالذات لا بالزمان

فليس الوجوب الا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب

على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانه اما ان يراد به احتياج الوجوب اليه في الخارج فهو باطل لانهما

ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الاخر ولو فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه

صفة له متاخرا عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب

بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد ليس معنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني

واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم تتم علة الممكن لم يجب وجوده وما لم يجب لم يوجد

فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب علة لانه لا وجوب بالنسبة الا الى العلة التامة والوجوب
اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لامتناع وجوب الشيء بدون
العلة التامة مما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب بالغير بالنسبة الى العلة
الناقصة بل جميع ما يتوقف عليه الوجود هو الوجوب قلنا قيل ما ذكرتم من كون جعل الممكن مسبوقا بالوجوب
لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافي الاختيار قلنا بتحقيق الكلام ان الاختيار اذا
كان من تمام العلة يتحقق الوجوب بالاختيار لا يتحقق الاختيار فيكون لازما وجوبا لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان
لازم والا لانقلب الماهية او قبح اي الامكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة الماهية واجبة
بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو من الشقين فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين
فانهما منفكان لاحتمال زوال الغير وهذه مسئلة صحيحة اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا يتوهم ان عند
عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية الممكن بل كان
حادثا فما لم يكن فان كان حدوثه لها لا لمقتضي فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه وحدوثه لا لمقتضي
فيكون للامكان امكان ويتسلسل وان لم يكن حدوثه لا لمقتضي بل جاز حدوثه لا لمقتض لزم انسداد باب
اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للماهية على حادث اخر تسلسل والا فتخصيص الحدوث بوقت
دون غيره ترجيح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان الدعوى اظهر من هذين الدليلين وربما يشكك
لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لما اريد بالحدوث ثم صار ممكنا فيما لا يزال

فيثبت

فيثبت حدوث الامكان فيه لما لم يكن ايضا بحيث يشرع المقدور فيه الممكن فيه لاجل الشروع بحيث يكون
والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة بل غير ممكن لازلية وغير مستمر ولذلك لا ان افق
الممكن ازلا اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان
اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم
واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده بمعنى ان صحة المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن في المعلول
ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون حصول الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا فضلا عن تسليمه ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود
من الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان الممكن اذا كان
مستمرا الامكان بحيث في ذاته ما نعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه
به في كل منها بدلا عن الآخر بل معا فاذا جاز اتصافه به في كل منها بل هو ممكن اتصافه بالوجود المستمر في جميع
اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان تستلزم امكان الازلية نعم ربما تمتنع بسبب الغير وذلك
لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو الزام ان امكان الازلية للعالم انما هو ذاتي وذلك
لا ينافي الحدوث الثابت للمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كل المقدور مقدور دائما
اعتبار الاتصاف بالامكان الوجود حتى يتصور زواله وان اتصف بالامكان من حيث ذاته قد يصير لغيره

فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من ناحية العدم مع المجرد فلو نيافي

الامكان الذاتي **ووجوب الغير ينافيه تجويز العدم** اي لكن الوجوب بشرط المحمول لكونه جائز العدم

مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على صفة الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان

حال للماهية من حيث هي لا بشرط وهذا ادفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق وبين الامكان كما ان الاول

لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق والامكان فتدبر فيه الحكم المحقق بين النقيضين بقرينة المقام فلا

ان قولنا وجب الوجود موجود قضية فنفيه لا يمنع عن الوجوب اللاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم والمراد بالعدم

قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور متاتيا في جانب الوجود دون العدم او لان حمل العدم

فيعرف بالمقايسة واما عدم المحمول لما كان بعض المواد مما فيكون قوله **وليس بلازم** تاكيد المنافاة

جواز العدم اي ليس وجوب الغيريات لازما للكل لان وجوب الغيريات لا محالة وجوب الغير مع

انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم ومن تقارنه

جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله **ونسبة الوجوب الى الامكان**

نسبة التمام الى النقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف اطلاقه على العدم ولذلك قال

الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجود ووجوب الوجود تمام

وكمال فيه لان الممكن في حال الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام

تحقيق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فلهذا ذكر **المسئلة الثانية** في الامكان الاستعدادي

اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ النطفة

لصيرورتها انسانا وتهيؤ النطفة لصيرورته كاتبا وهذا المعنى بالنسبة الى الشيء الاول وبالنسبة الى الشيء الثاني

حالة تسمى بالاستعداد وبالنسبة الى الشيء الاول يقال له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان يصير انسانا وبالاعتبار الثاني

يقال له الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد في النطفة

ولا يمكن ان توجد في المدرة ولو قيل النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معناه ما ذكرناه وهذا المعنى

كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان

الانسان قد صار بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه مرتفعا وليس كذلك المعتبر في الامكان الذاتي

فالامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي

فالامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيكون

لا محالة مغايرة للكل للجزء فقوله **والاستعداد** اشارة الى الامكان الاستعدادي من مراده بالنسبة الى

الى المستعد له لا الى المستعد **قد يوصف بالضعف** لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف

كثرة وقلة فامكان الانسانية للنطفة اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا

امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للجنين واضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية

من شانها العدم بعد الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله **ويعدم** اي بعد ما كان موجودا

اما بحصول الشيء المستعد له واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع **ويوجد** بعد ان كان معدوما كما

بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع وقوله **وللمركبات** اشارة الى ان كل مادى ممكن
استعدادى فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود فى الغير اما صورة واما عرض فيكون فى ذاته
محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع والمحل ايضا كالبدن للنفس وكل مادى فهو بالمعنى الاعم
مركب ولو بوجه ما فلا يقدح فى حصر الاستعداد للمركبات ثبوت الاستعداد للنفوس وسائر الصور والاعراض
هذا اذا كان المراد من قوله للمركبات ان الاستعداد مستعد له اما اذا كان المراد ان محله ومعروضه المركبات
كما قيل فلا اشكال الا ان يقال لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركيبها
فيرجع فى الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فليتفطن وقيل من اتى اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان
زعموا ان الامكان الاستعدادى لا يكون الا للمادة وكل مادى مركب لكن المتكلمين فاردوا عليه ان
ما سبيله الهه هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادى بدون المادة
او الحوادث عند المتكلمين كما لا تحتاج الى المادة لا تحتاج الى الاستعداد فلعله انما تحقق الاستعداد عنده
فى بعض الحوادث وهو المركبات **وهو غير الامكان الذاتى** لما عرفت ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة
والضعف بخلاف الامكان الذاتى وايضا الامكان الاستعدادى قائم بمحل الممكن فان استعداد
الصورة الانسانية قائم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتى **المسئلة السادسة والعشرون** فى تقسيم الموجود
بحسب الاتصاف بالقدم والحدوث فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فحسبانه
وبالعرض اعلم ان حقيقة الحدوث والقدم عند الحكماء هى مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من

لفظ

لفظ الحدوث عرفا وعدم مسبوقيته به وكل منهما زمانى وذاتى فالحدوث الزمانى هو مسبوقية الوجود بالعدم
المقابل له وهو العدم الذى يحصل لكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل من علته التامة ويقال
له العدم الواقعى وقد يقال له العدم الزمانى ايضا لان من شأنه ان يحصل فى زمان لانه لا يكون الا فى زمان
والقدم الزمانى ما يقابله اى عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له مطلقا والحدوث الذاتى هو مسبوقية الوجود
بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتى المجامع للوجود والحاصل للممكن من نفسه وهو عبارة عن عدم
اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له استحقاقية الذات للوجود عن ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم الذاتى
ما يقابله وهو محض الوجوب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعنى
العدم الزمانى بالمعنى المذكور خص المتكلمون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية
بالزمانيين وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذا مساو فان العدم المسبوقية بالعدم
الذاتى والمسبوقية به لان جعل الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتى كذلك مسبوق بعلته ايضا وبالعكس واما
فمطلق الحدوث والقدم فسر بعدم المسبوقية بالغير اجلا وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير فيه فاعليا زمانيا
وان كان مجعولا فذاتيان والمراد من قال الحدوث هو المسبوقية بالعدم وان كان المسبوق بعدا بالذات فالذاتى
وان كان بالزمان فالزمانى فالظاهر انه اراد بالاعم اعم من الذاتى والزمانى الا انه جعل تعريف الذاتى
ويبقى الزمانى بالزمان واما ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له
او جزء علة ولا يكفى ذلك فى المكافات المتبرة للوجود انما عنهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا

عن قريب تحقيق ذلك واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على المسبوقية بالعدم المقابل له ولا يثبتون
العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث الى الذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني اي
العدم مع البعدية الزمانية او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فقول المصنف والوجود ان اخذ غير مسبوق
بالعدم فقديم والا فحادث تفسير للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على راي المتأخرين فان القديم
الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق
بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان
عدما او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام فقديم اما ذاتا
او زمانا والا فحادث اما ذاتا او زمانا ثم ان كل واحد من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي
مر ذكره وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء
آخر والحدوث الاضافي كونه اقل منه فالقدم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالعدم ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها والعقول المجردة والافلاك وهيولاها عند الحكماء
والقدم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة
الى حادث ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث
الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس اذ ليس كل ما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم
واما بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فمساواة فان كل ما مضى من زمان وجوده اقل فهو مسبوق بالعدم وكل

بين

مسبوق بالعدم فما مضى من زمان وجوده اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما يأتي في بيان النسبة بين الحادث
الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الاضافي كالاب مثلا لابنه حادث زماني لا محالة وليس حادثا
بحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اي مقيسا الى ابيه فالاب باعتبار تلك
الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فادعاء ان اعتبار الحيثية في بيان
مادة الافتراق تكلف غير متعارف بين المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا
بالحيثيات كيف لو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزماني
مادة افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير من
ولما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان مختلفة مع كونه من جزئيات التقدم
وكونه مسئلة صحيحة اراد المصنف ايراد ذلك في خلال مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابلاه يعني
التأخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه
معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد خالفوا الحكماء في العدد بالسادس وهو مفهوم السبق
بيان ذلك ان اقسام السبق عند الحكماء خمسة على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب
لوجود معلوله اما بذاته واما باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تأثيره فهو لا ينفك عن حصول المعلول
بان الوجود حاصل للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا
السبق انما هو في العقل لكن بحسب الخارج وقيل ان السبق بالذات انما ايضا ما قال المحقق الشريف من ان

في تقدم العلة التامة بالمعنى المركب على المعلول فنقول ان مجموع المادة والصورة اللتين هما من العلل هو عين جميع
المعلول فلا يتقدم عليه فكذا المشتمل عليه فنقول بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى التالف
من حيث هو معروض لا المركب من العارض والمعروض فانه امر ذهني لا محة خارج عما نحن فيه وبين الاجزاء
بالاسر فان الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع حيثية المعروضية لمعنى
التالف بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فانه عين الماهية
انما هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص ما يتقدم على الماهية ويشتمل عليه العلة التامة
بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال اصلا وتوضيحه ان للاجزاء الماهية
اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعني مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل الافرادي وثانيها
مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو امر عقلي اعني مجموع العارض والمعروض
وذلك المجموع ايضا امر عقلي لا محة وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بل مجموع الاجزاء
والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض لهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا
والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع حيثية المعروضية وهذه الثلث الاخيرة مشتركة
في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس معتبر فيه ذلك اصلا وتغايرها
في ان الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع المخصوص لا معه والثالث
لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع مطلقا واما من حيث الاجتماع مطلقا

١٧١

سواء كان هذا الاجتماع المخصوص او غيره وهذا هو المراد بالاجزاء بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على هذا
الاجتماع المخصوص لا محة فهو ايضا داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلا في المعلول فمجموع المادة والصورة
من حيث الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة وهو بهذه الحيثية عين المعلول فيعود الاشكال جذعا
قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع
المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق بين المجموع معا ومجتمعا فانه
لا معا بل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يتعدى على المجموع وقد يكون على كل
واحد وعلى المجموع ايضا لا معا كالدخول في الدار ومجموع الانسان وقد يكون على المجموع معا كالحكم
العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك فمجموع المادة والصورة ان اخذت على الوجه الثاني
كان داخلا في العلة التامة وان اخذت على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار
عين المعلول فتدبر واما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة في البحث بالعلية مستندا بما ذكروا في مثال
من حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى
الصلات وغيرها فمدفوع ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف حصول المعلول بعد حصولها على شيء
هو علة على امر اخر ولا يقدح في ذلك كون حصولها متوقفا على امر اخر الثاني في البحث بالطبع وهو تقدم العلة
الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا يتحقق الاثنين الا والواحد متحقق وقد
يتحقق الواحد ولا يتحقق الاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث التقدم بالطبع فان

الممتنع فمن جهة اخرى لا صحة وهذان التقدمان يشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم بالذات
والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما في معنى واحد لا يقدح في عدة
قسمين من السبق لا بسببه الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع مع المسبوق بحاله كان عدم
اجتماعه معه لذاته السابق والمسبوق كتقدم امس على اليوم والامر الآخر كتقدم الحادث الآخر
على الحادث اليومي ويعرض لاجزاء الزمان فهذا التقدم يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان
وثانيا وبالعرض لما ينسب اليه اذ ليس في الوجود شيء يتقضى ويتصرم بذاته وينفرض له بحسب التقضي
والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود غير الزمان او الحركة التي تطابقه الا ان ذلك الا بتعينها بحدود
الذي هو المراد من الزمان وذلك بين لمن تصور ماهية الزمان وتنبه للبحث الشريف على ذلك ولا يتوهم
به لك على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لما اذا قلت انه متقدم
فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحوادث الفلانية ووجود عمرو كان مع الحوادث الاخرى لكان تلك الحوادث
متقدمة على هذه فيتجه ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه
كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما اذا قلت تقدمه عليه وقرش معه ان
انقطاع السؤال عنه قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان التقدم معتبر
في مفهوم لفظ امس وكذا التاخر في مفهوم لفظ اليوم والا لم ينقطع السؤال بل يقال

الواسطة

الواسطة في الاثبات لا في الثبوت والجواب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان
وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال انما يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان ظهور
الواسطة لا يمنع السؤال عنها بل قد يكون الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام
على المأموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك يكون بين اشياء مترتبة ليس الا مبدأ محدود
اما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية
او العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤوس في اشياء هي ام
مثلا هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة
وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان
خارجا عن السابق والمسبوق فهم يخصصونه بالزمانيات ويجعلون الواقع من اجزاء الزمان قسما اخر
من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يخصصونه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق عدم الحادث
على وجوده منه ايضا لكونه غير مجامع للمسبوق عندهم فهم يجعلون السبق السابق الغير المجامع للمسبوق
على قسمين قسم يعرض بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرض لذاته ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان
بعضها على بعض ثم لو سبق بعضها على بعض ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع
ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لا يقال سبق العلة المعدة
سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعد لانا نقول العلة المعدة بالحقيقة عدمه كما صرحوا في علة المعلول

فلكل منهما سبق بالطبع عليه وبحسب العدم يكا معه لا محالة وما لا يكا معه هو سبق بالعلية وانما لزم ذلك بالبعض
من حيث ان لوجود العلة دخلا في وجود المعلول الا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافيه الا
معه على انه غير داخل في الباب ان يكون لجميع العلل المعدة سبقا بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع
لا ينافي في الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا فساد فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان
فهو قسم سادس والجواب عنه انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون بين اجزاء الزمان
زائد على السابق والمسبوق كما اعتبر غيره وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان
ويكون عروض السابقية والمسبوقية لها لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة
فيه كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التأخر ايضا لانه مضايف له واما اقسام المعية فلا خفاء في
الزمانية كمعلولين متساويين ومتحاذيين ولا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد كمعلولين مشروطين بشرط واحد
ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي او كمعلولين لعلة واحدة مع ان عند المتكلمين من جملة عند الحكماء
اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين كحوادث مجتمعة في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية
عند الحكماء واما في الحقيقية منه بهم وفي الذاتية عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء
الزمان فلا برهان نفيا واثباتا وذكر في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين
لا عقلا مرددا بين النفي والاثبات فيمكن الزيادة عليه لوجه قسم آخر كما سيأتي نعم ربما تعين في
على مذهب الحكماء المتقدم اما ان يكون مع التأخر في الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول

الاول ان

اما ان يكون بينهما ترتب وهو التقدم بالرتبة اولا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو التقدم
بالشرف او يكون فاما ان يكون المحتاج اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية اولا وهو التقدم بالطبع
وقيل بيانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلل المعدة على معلولاتها تقدما بالزمان لا بالطبع
بما عرفت ان شرط التقدم ان يحتاج اليه المتأخر فان كان علة تامة فهو بالعلية والا فبالطبع
وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فبالرتبة والا
فبالشرف قد ظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي لكنه
مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول الهيات الشفا ان التقدم والتأخر وان كان مقولا على وجوه
كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر
ولا يكون للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو المراد بمشترك
ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال المشهور عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان كان
التقدم والقبلية في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له
ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه الذي بعده ويلي ذلك المبدأ او قد وليه هو في الزمان
بالنسبة الى الآن الحاضر او الآن يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل
الا كمن هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان
بالقياس الى الجوهر فرضنا الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف كذلك الاقرب

كالعنصر يكون قبل الجسد وقد يكون في امور لا من الطبع بل بالصناعة كتقدم المتغير فلكنّا ان انه اذا
كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من المتقدم واخذت الاخر كيف كان ثم نقل الى الشيء الاخر فجعل الاخر
والفاضل والسابق ايضا وله في غير المتقدم فيتقدم بحسب نفس المعنى كالمبدأ المحدود فكان له ما ليس للاخر
واما الاخر فليس له الا ما له ذلك بحسب تقدمه فان السابق في باب له ليس للمتأخر فانه في وقت
وزيادة ومن هذا القسم يجعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس ليس للمرؤوس وانما يقع
للمرؤوس حين يقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون بهذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود
الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول فيوجد متقدما
الاخر شيء الاول فليس من شرط الوجود الواحد ان يكون الكثير موجودا ومن شرط الوجود الكثير ان يكون الواحد موجودا وليس
ان الواحد فيه الوجود الكثير او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد الكثير وجودا بتركيب منه ثم نقل من ذلك الى الحصول
الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني
من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له بذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان وجوز
من ان يكون ذلك الاول معما وجد لزم وجوده لم يكن علة لوجوب وجود الثاني فان الاول كان
متقدما بالوجود لهذا الثاني وذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح
ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان ان يقول لما تحرك المفتاح علمنا ان زيدا حرك يده
فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تأخرا اذ كانت الحركة الاولى سبب

وجودا

وجود الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجوب الحركة الاولى هذا اخر كلام الشفاء وهو صريح في ان المعنى المشترك
بين جميع اقسام التقدم هو كون الشيء للمتقدم وليس للمتأخر الا وهو للمتقدم لا مجرد كون الشيء
ليس للمتأخر كما توهمه شارح الصحائف لانه صادق على كل شيء بالنسبة الى اخر فرضا ... في الاكثر
ثم ظهر منه ان القبلية ما يراد فيه كان مطلقا في العرف العام حال الزمان والمكان ثم وجد ذلك المعنى فيها نقل في
العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي للفظ ...
يراد فيه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى ما كان فيه ... ايضا ان جميع ... فيه المتقدم
ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او مجهول كالمبدأ المحدود في الاول لكون ما فيه التقدم هو النسبة الى ذلك المبدأ
المحدود وفي الثاني يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجهول كالمبدأ المحدود فظهر ايضا ان اختلاف
اقسام ليس انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني والزماني هو النسبة الى المبدأ المحدود
الشرفي هو الفضل والزيادة وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي هو الوجوب فان قيل العلة الناقصة ايضا تقدم
فان الجزء على الكل لم يوجد في الفرق بينها وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما تقدم بالطبع وللاخرى التقدم بالعلية
مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما فيه التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان
وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فهذا الوجوب حين ليس للعلة وليس للمعلول
لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس للمعلول وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا ...
في وجوب المعلول ... انما هو ... فيكون للوجود ... فظهر ايضا ان ...

انما هو لكون خلاء المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في تقديمه فيعتبر بعض اطلاق التقدم عليه او اما من اطلاقه عليه

الشرف في التقدم في الشرف او اما من التصير وحمل الطبع او اما من القائل فما قيل من ان السبق بالعلية او بالطبع

بالطبع لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة فهي من الاحتياج لا علة غيرها بالعلية منها او بالطبع مفهوما

السبق من السبق بالشرف بالرتبة وبالزمان لان السابق في هذه الثلثة يجوز ان يحصل مع متاخره او بعد وجوده

بخلاف العلية والطبع محل نظر فظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزمانية والمكانية والمشهور

بالمكانة فان قلت اذا كان اختلاف اوائل السبق لاختلاف فيه السبق فما فيه السبق في الزمانية والمكانية

النسبة الى المبدأ المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فيتغير ان يكون نوعا واحدا اذ غير قلت لا مع الاتفاق في

اختلاف في الاجتماع مع المتاخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في ان

تقدمه بالذات لكن لما اختلفا في ان احدهما علة مستقلة موجبة للمتاخر دون الاخر جعلا نوعين فلذلك التقدم

في الزمان هو تلك النسبة بغير قار فلا ينسب الى المبدأ المحدود لتلك النسبة وليست الى الذي ليس موجودا ولا يكون

تاليه الا وقد كانت سابقه وتصرمت مع تقضيه وفي المكاني ليست النسبة القار فلا ينسب الى المبدأ المحدود

وليست تاليه الذي هو موجود معه ولا يكون تاليه الا وهو معه لسابقه الموجود معه فهذا قيد الا كان في الزمان

هو الوجه ايضا كما في الطبع الا ان في الزمان لا بد من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبع فان قلت قول الشيخ

في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس انما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيحرك

باختيار الرئيس ليس بصحيح فان ذلك اخراج له من التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات [illegible]

ان الاختيار يقع للرئيس ولا يقع منه للمرؤوس الا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم

وهو محل الاختيار والا فلا ان اختيار المرؤوس هو اختيار تخير بعض من اختيار الرئيس بحيث

الكل واما كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤوس فيحصل التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق

التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر كما تراه فان قلت قد نقل ان بهمنيار قسم التقدم بالذات

ايضا وجعل التقدم بالماهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالكمال كتقدم الاجزاء المادية والصورية [illegible]

على الماهية فان حاجة الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها

حاجة في الصدور فكذا ان الماهية في وجوب الوجود تحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا

في تحصيل القوام تحتاج الى الاجزاء التي هي العلة القوامية فمحل القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم

فان القوام محل الجزء وليس كمحل الكل الا هو محل الجزء فهل له لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر

من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلول الشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون

في وجوده ولك ان تعتبر ذلك في المثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث

مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى

غيرهما وليست هي علة تقوم مثلثية وتكون جزءا من حدها انتهى ولقد [illegible] بعض الافاضل في الطريق

ذلك على ابلغ وجه لان حاجة الماهية الى ان يحصل لها قوام ليست [illegible]

فان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية [illegible] وليس للفاعل اثر جديد في الماهية الا [illegible]

بواحد وجميع اجزائه من افاده الماهية نفس افادة المجموع الاجزاء فليس لها الا الفاعل الموجد في جميع الاجزاء حاجة لغيره في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم الماهية وتحققها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو الحق اليه واذا ام بالعكس كما هو اراء شيئية المتقدمين لا يرجع الا الى فهذا التقدم ليس من التقدم بالطبع لانا نقول قد ذكرنا انه بحسب الوجود في الخارج لكن الماهية في نفسها وكلامنا انما هو في نفس الماهية من حيث اعتبارها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين ولا شك في هذا الاعتبار فانه الذي جعلوا اللوازم التي تلزم الماهية بحسبه مسماة بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود ولوازم الوجود الخارجي فتحقق الماهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاشتباه في الوجود الذهني هنا اعتبار الوجود … ان النزاع المذكور يرجع الا … وان … تقدم فعلية الماهية وتقررها على مرتبة الوجود تقررا بالطبع من الماهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يراد ان المراد من الجعل البسيط هو تقرر الماهية وفعليتها ولنعلم ان لا شك الماهية على هذا يكون نوعا من التقدم بالطبع او بالماهية فلا ينافي في حصرهم تقدم الاجزاء على الاثنين من اقسام التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالماهية ايضا داخل في التقدم بالذات بالمعنى وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلاثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالماهية وملاك التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي هو نفس الماهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاجعل كون

سنا

سنا وفيه التقدم حصل انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم ما قاله المحقق في شرح الشرح من ان الجنس متقدم على نوعه لا لكونه جزءا له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة له وهو ظاهر ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية حسية اذ الجنس الشريف ليس يجب ان يكون فوق جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد وبعضه وان لم يوجد بعض النوع المعين فتقدم العام على الخاص من نوع آخر غير التقدم من انحاء المشهورة والظاهر ان مراده هو التقدم بالماهية وهو وان كان حاصلا للجزء الا انه لا دواء اثباته حيث لا يكن تحقق نوع من التقدم فقد بروايات ان التقدم بالماهية اسم التقدم بالطبع الحق في جزء الماهية لان التقدم هنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والماهية دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا تتم وتتحقق بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل صريح في ان الاول هو تقدم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم بالطبع فيه على الوجود ان قلت قد ظن بعض الافاضل ان هنا قسما سابعا سماه التقدم الدهري التقدم بحسب الوجود بخلاف التقدم بالعلية فان التقدم بحسب وجوب الوجود العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهري له الوجوب في متن الواقع وليس الوجوب للمتأخر للمتأخر بحسب الا وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس للمتأخر وليس به صدق للمتأخر الا وهو حاصل للمتقدم فما ذلك فيه قلت يمكن ان يقال ان

التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة العقلية ليس الا ان المتقدم والمتأخر
او وجوبهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر التقدمات
سواء كان المتقدم والمتأخر بما هما متقدم ومتأخر من شأنهما الحصول في العقل كما في العلل والمعلولات
الممكنين المدركين بالكنه ومن جهتي العلية والمعلولية كحركتي اليد والمفتاح او لا كما في الواجب بالنسبة الى العقل
الاول مثلا فان العقل الاول ان جاز كونه مدركا بالكنه ومن جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس مدركا
بالكنه ومن جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن فمعنى ان
العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب والعقل
لا العقل الاول فما تمسك به في نفي التقدم العلي الموجب لثبوت التقدم الدهري من ان الواجب ليس له
مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه
فليتدبر **قوله الا في اجزاء المضايفين في الفاظه** لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك
على انواعه اراد ان يذكر ان التأخر ايضا مقول بالتشكيك على انواعه بل بالتشكيك الاخص من انواع [illegible]
بمعنى ان النسبة بين بعض من انواع السبق مخصوصة في الزمن من انواع التأخر الذي يتضايفان [illegible]
التغير من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الزماني اولى مما ذكر بالسبق من السبق الشرفي كان التأخر الزماني
ايضا اولى بالتأخر من التأخر الشرفي وهكذا في سائر اقسام السبق فقوله بين المضايفين متعلق بقوله [illegible]
وقوله في الفاظه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من الفاظه [illegible]

وجد بالحدوث اي في مقوليته السبق على اقسامه **قوله شرح حقيقته** السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر
من نفي التشكيك في الذاتيات **والتقدم والتأخر في زمان او مكان او غيرهما** هذا الكلام ناظر الى ذكر
انه اول كلام الشرح من انه يستتبع اطلاق لفظ التقدم فيما لا يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجهول كالعلية
المحدود فيعتبر فيه المبدأ المحدود لا يعتبر فيه ذلك العارض زمانا او مكانا لان كلام الرازي [illegible]
هو الذي يلزم ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية متعينة بالحقيقة يعتبر فيه كالمبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك
لعارض غير زمان او مكان وهو المعنى المجهول كالمبدأ المحدود مع كون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة
للسبق على ما ذكره دون القسم السادس الذي عند المتكلمين حيث على السبق فيه لذات الرتب
لا بحسب امر عارض ولما فرغ من ابحاث السبق واقسامه على الابحاث القدم والحدوث فقال
والقدم والحدوث الحقيقيان اي لا الاضافيان **لا يعتبر فيهما الزمان** اي لا يجب ان يكون كل حادث
في زمان وكل قديم قديما في زمان **والا تسلسل** لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا يخلو
عنهما لكونهما ايجابا وسلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض
ان لا يلزم من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة **والحدوث الذاتي متحقق** وقد عرفت
ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتأخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وهو مما قرره الامام الرازي [illegible]
احتياج الشيء في وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث بهذا المعنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية [illegible]
نفس الاحتياج المذكور حدوثا [illegible] من كون الشيء في وجوده محتاجا الى غيره فيتحقق الحدوث الذاتي

بهذا المعنى فهذا يكشف عن الشبهة في حاشية الكبرى للمحقق الخفري وتنظيرا لرابطه قدس سره لهذا الاشراق
واما الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيجب حينئذ بيان سبق العدم الذاتي على
مع بحثه بوجه من البسائط هو السبق بالطبع لان وجود الممكن من الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لولاه الذاتي
لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وقيل بين انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يكون الممكن
البسيط وهو خلاف مذهبهم كما قرروا ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له
في جانب المعنى فلا يتوقف شي من ذلك على بساطة الشيء وهذا ما ذكره سابقا وثانيها التقدم بالماهية الذي قد حققنا
انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء ان للمعلول في نفسه ان يكون
ليس وله عن علته ان يكون ايس اي وجوده الذي يكون هو في نفسه اقدم عنده من الذي بالذات لان الذي
يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا ليسا بعده بالذات وكلامه فيه بصريح في التقدم بالذات
هو التقدم بالماهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير هو التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل ليس كذلك لما
بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق هنا ملاك التقدم بالماهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير
ولعل هذا مراد من بيان التقدم بالماهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع ما
بالذات بحسب ذاته لكونه مستندا لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع ما بالغير
فلا يقتضي ارتفاع ما بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية اذ الطبع ليرد عليه ما اورده شريف المحققين في شرح التجريد
وفي حاشية الشرح الجديد من انه انما يتم اذا كان ارتفاع ما بالغير بحسب ذاته بسبب موجب لارتفاع ما

ذاته

ذاته كان ارتفاع ذاته بسبب موجب لارتفاع ما بالغير وليس كذلك بل العكس اذ كان
الاستلزام حاصلا من الطرفين والحق من المحققين الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم
العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود فاعترض عليه ان المعلول ليس في نفسه ان يكون معدوما كما
لا في نفسه ان يكون موجودا ضرورة جريانه في كلا طرفي النقيض والعدم لا الغير والجواب ان غرض الشيخ
بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود وهو ليس منشأ الا للعدم المنسوب اليها هو العدم المقابل للوجود لانه يتقدم
تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت والقدم والحدوث بحسب الزمان حقيقيان متصفان في نفس الامر
اي ليس شي من القدم والحدوث صفة حقيقية موجودة في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين او القدم
فمع عدم تقرر ذلك فيه لكونه عدميا لاضمحلاله اذ لا يخفى ان معنى عدم المسبوقية لو فرض كونه متحققا ان كان
قديما بالزمان ان كان زمانيا اذ لا يخرج عن ذات القديم الزماني عن صفة القدم فهذا ان يكون
قديما وهكذا او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه
واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لا شيء للحدوث قبل موصوفه فهذا يحتاج اليه
فيلزم التسلسل على التقديرين من ترتب اعتبارين محصلان في العقل عند ملاحظة عدم تقرر شيء عن الغير
وملاحظة ما قرره منه ولما كان مظنة ان يكون كانا اعتباريين لكن لا شبهة في كونهما ثابتين
لموصوفهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث واما قديم ويلزم التسلسل اجاب
بقوله متصفان بانقطاع الاعتبار يعني ان ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما للعقل

فلا اعتبار له بالعقد يمكن وصف شيء بهما من حيثية ثبوت لها بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل
ينقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين في الخارج فانه تبرد **ويصدق على كل منهما**
اي يصدق المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا كان الموضوع هو الموجود لكون الموجود
اما قديم واما حادث لان التردد بين القدم والحدوث تردد بين المسبوقية وعدم المسبوقية فلا يجتمعان
ولا يرتفعان **وبين الذاتي والغيري** اي وكذا يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري
في الموجود اما منع الجمع فلما مر ان الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان مقابل
الوجوب بالغير الامكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد والتقييد بالموجود
لاشتراك في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر **المسئلة السابعة والعشرون** في خواص
الواجب اعني لازم وجوب الوجود لتقرير لها في الاطلاق خواص الواجب ان لم يكن منه خاصة
بالواجب فلا يرد ان بعض الخاصة الاخيرة اي كون الواجب غير متهم بخاصة بالواجب فان عدم التركيب
من الاجزاء وعدم كونه جزءا لغيره يتحققان في غيره ايضا او نقول هو من خواص الواجب بشرط اجتماع
التركيب من الاجزاء وامتناع الكون جزءا من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فتدبر ومن ثمة
يلزم من اشتغال كل منها امكانه الاول امتناع التركيب واليها اشار بقوله **يستحيل صدق الكثرة على الكل**
اي يمتنع كون المركب واجبا لذاته سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت او لا كالجسم المركب
من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب فهو محتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود وش

مع التقوم لان مرتبة التقرر متقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود فهو
يستلزم الامكان وقد مر **الثاني** في ضمنه فنقول في وجوب الوجود لا ينقسم بجملة القوام مقدارا
كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيلزم تعدد واجب الوجود واما غيره واجب الوجود
بالذات من الجملة فيكون الجملة اولى في الوجود بشيء وقد مر ان او معنويا بالغير مثل الهيولى والصورة
او الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فان هذا الدليل محض بشامل التركيب من الاجزاء الخارجية
ان مباينة في وجوب الوجود وهو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها
في العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركب بحسب الوجود
الخارجي فمن اراد ان يثبت بالدليل ان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ارتكب شططا …
التركيب من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من الماهية
والوجود كما سيتبين انشاء الله تعالى **واعلم** انه لا حاجة الى ابتناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله
المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود
المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير الثاني يكفي على الخاصة الثانية ايضا وهو يستلزم لكونه واجب الوجود
جزءا من غيره الخاصة الثانية ان واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله
ولا يكون الذات اي الواجب الوجود بالذات **جزءا من غيره** بحيث يكون المركب منه مركبا حقيقيا له
وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في بعض الا …

وحده حقيقية بالضرورة ووجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا في شيء لمحال المتحد في الوجود كما
العرض او في التشخص الذي هو المراد بالوجود الشخصي كما في الصورة بناء على ان التشخص مساوق للوجود
كما سياتي فلو كان الواجب حالا لزم المحاذير ولا ان يكون محلا للصورة لان محل الصورة متحد بها
في الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا
بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت يجب كون المركب من الموضوع
والعرض اعتباريا ثم السرير المركب من قطع خشب الهيئة المخصوصة وهي كونه بحيث [illegible]
مع كونها كلا [illegible] غير مستمرة الا ان يقال وايضا يجب [illegible] هو مقتضى الصورة [illegible] حاجة اليها
الوجود ثم هي المعتبرة في الصورة حيث يحتاج المركب اليها اما في الوجود او في التشخص كما في اجزاء العناصر
صور المراتب فانها انما تحتاج اليها في تشخصها [illegible] الانواع قلت اما الجواب عن الاول فهو ان المراد
بالمركب الحقيقي ان يكون لاجزائه جهة وحدة واحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العنصرية [illegible]
فان الصور الاتصالية الواحدة هي جهة وحدة لاجزاء العناصر التي في اي وقت مثلا [illegible]
والاجتماع فقط كالقطع الخشب في السرير فان جهة وحدتها هي الهيئة الكائنة متحققة في الخارج [illegible]
ليست جهة واحدة بل هو مؤلف من مجموع هيئات القطع واما عن الثاني فهو ان التشخص ليس الا [illegible]
ومن شان المادة ان تقبل تحققا بالتحقق [illegible] وجود [illegible] مادة تحتاج فيه
الا الصورة فان التشخص اليها [illegible] لاجزاء العناصر تحتاج [illegible] في الصورة الا [illegible]

وان لم يكن في الوجود الشخصي محتاجة اليها فيتحقق واما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا
انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع جزء اخر محلا
تحل فيه الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المحتاجة لصور المراتب وهي الاتصال او الانفصال
بين الاجزاء المادية غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال تستلزم وحدة المحل كما سياتي [illegible]
الاتصال والانفصال بين الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة بوحدة حقيقية لم يكن حلول الصورة الواحدة فيه
هذا تقرير ما قالوا فيه وفي دفع ما اورد عليه الامام الرازي من في المحصل اشكل ان الواجب [illegible]
من غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بغيره
واورد عليه المحقق في نقده بان الواجب له علاقة العلية والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد
الانضمام الا الغير كما في قولنا [illegible] والواجب المطلق الشامل للواجب لذاته وبالغير
جائز وان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره [illegible] وانفعال كما في [illegible] وذلك في [illegible]
الثالث ان الوجود الخاص بالواجب الذي هو عينه [illegible] لا امر زائد على ذاته كما في [illegible]
اشار بقوله ولا يزيد وجوده عليه فاشار بقوله [illegible] الا ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق
المشترك معنى بين جميع الموجودات فانه زائد في الجميع بالضرورة كما مر سابقا وليس المراد بالوجود
هنا هو الوجود المطلق المضاف الا [illegible] الممكنات [illegible] اذ لا فرق بينه وبين
المطلق الا بالاضافة الخارجية العارضة له فزيادة المطلق تستلزم زيادته لا محالة بل المراد به ما هو فرد

موجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي كما هو مذهب المتكلمين والمشهور من الاشراقيين

وتقريره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زائدا على ذاته لكان صفة له والا

لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة

لان احتياج الصفة الخارجية الى المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب الا لتقدم عليه

بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج في الوجود فيلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيره اذ المحتاج

في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد حقق المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على

كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان موجودا زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر

والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذاته

او غيره لا جائز الثاني واعترض عليه الشارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف

شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان

واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة

واقول هذا خبط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج الى علة واما اذا كان واجبا

بالغير واتصاف شيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات وحينئذ فلا بد للاتصاف بل لو كان

واجبا فانه يجب ان يكون ذات الشيء علة للاتصاف في ذلك الامر وهو مقصود المستدل هذا ولما

قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون

صفة

صفة لها بسبب صفة اخرى مثل الفصل للخاصة لكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته

التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم في الوجود قبل الوجود انتهى

كلام الاشارات وقال في الشفاء الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية كما عرفت معنى

الانية في ابتداء بياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود

بل قد نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد

وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا الانسان او جوهر آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي

واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد فيفرق اذن بين ماهية

يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود

لا يجوز ان يكون على هذه الصفة التي فيها تركيب حتى يكون ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود

فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية

انسانا فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا واجب الوجود

هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تأكيدها

وتحقيقها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجود

يتعلق بتلك الماهية ولا يجب وهنا فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود بالنظر

الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لانه شيء به يجب وهذا محال وان كان

ذلك الشي قلت تلك المهية المستندة بالواجب الوجود معا بحيث لو رفع وليس لكنه احال الوجود

اذا اخذ معها غير متعينة بالوجوب الصرف اذا اخذ لا مع المهية فانه لا ضير لو قال ثم ان ذلك الوجود

المعلول للمهية من هذه الجهة او لشي اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب

المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فيجوز ان يكون الواجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو

واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية فيكون تلك المهية عارضة لواجب الوجود

المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته متحقق بواجب الوجود

وان لم يكن تلك المهية العارضة فاذن ليست تلك المهية مهية الشي المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود

بل مهية لشي اخر لاحق له وقد كانت فرضت مهية له لكن الشي لا الشي الاخر هذا خلف فلا مهية

لواجب الوجود غير انه واجب وهذا معنى الانية وتقول ان الانية والوجود عارضان للمهية فلا يخلو

ان يلزمها لذاتها او لشي من خارج ومحال ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع

الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها بل نقول ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول

وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر

المتقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها

اياها بسبب شي ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود وان يتبع الموجود الا موجودا فان كانت الانية

تتبع المهية ويلزمها لنفسها فيكون المهية موجودة قبل نفسها بوجودها فيكون وجودها كلها تتبع في حقيقتها

فان

فان تبعه بحسب الذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها هذا خلف فبقي ان يكون الوجود لا

عن علة فكل ذي مهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها مهيات تلك المهيات

هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات

يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشفاء **والا لكان ممكنا** متعلق بالجميع اي لم يتحقق شي من الامور الثلثة

المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكرنا في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني كون الوجود

عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم قد عبروا ان مراد الحكماء انما هو عينية

الوجود المطلق فاعترضوا بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب تعالى غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فهو

غير حقيقته وبامثال ذلك مما يشير على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار المصنف الى الجواب بقوله الوجود

المعلوم هو المقول بالتشكيك اي الوجود منحصر في فرد ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله **وليس حمله عليه**

على السلف فيجوز اختلاف جزئياته في الحقيقة جواب عن استدلال الامام على زيادة

الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمه

بل يجب للكل في ضمنها ما يجب على الاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لانا نمنع

بالجواب الاول لا دعاء كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب ان الاتحاد

كونه طبيعة نوعية كما مر ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة بالحقيقة

واللوازم فيجوز ان يكون في الوجودات الخاصة ما هو بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد

وعدم مقارنة الماهية والممكن لكن قال شارح الصحائف والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي
وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد محض والواجب لا اشتراك فيه اصلا وانما الوجود
المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم مصرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الموجودات
بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مختلف عليها وهي ان
الوجود ان اقتضى لعروضه والا عروضه تساوي الواجب والممكن في ذلك فان لم يقتض شيئا منهما كان
وجوب الواجب من الغير وحيلة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة
فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية
في اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان العرض الذي يبلغ في الضعف الى حيث لا يقبل المعقولية
والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه
غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل فوارد بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل
الامام انتهى كلام شرح الصحائف وقوله وتأثير الماهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول الشيء في الوجود
جواب عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نم انه لو كان
المؤثر في الوجود هو ذات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بل يكون المؤثر في الوجود هو الماهية
من حيث هي هي فلم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بل يكون المؤثر في الوجود هو الماهية
من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على

بالوجود لزم تقدم ذاتيات الماهية عليها بالوجود وكذا تقدم الماهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الماهية
الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب
تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لا يكون من حيث هي هي
في الوجود باعتبارها من حيث هي هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى البطلانه بالضرورة وقوله في الوجود
اي وجود نفسها الذي هو صفة خارجية منه فلا شبهة في الضرورة المشار اليها المص فان كون وجوب المؤثر
في الوجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد فيما اورد عليه شارح الصحائف من ان الامام الخ
نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المؤثر في الوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه لم يكن موجودا الى
لوجود الغير فقد نبه على انه فاسد بان التأثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرق
الوجود قطعا فلا يعقل تأثير الماهية في وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين الذات
كان هو موجودا بانه في حد ذاته فلا يتصور هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زايدا على ذاته
فان هناك ايضا فالذات يوجد فلابد من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي
ليس محتاجا اليه في وجود الماهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمه
بالماهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم الماهية على لوازمها بالوجود
لتحققه في موضعه ولعله سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى واشار المص الى الجواب عن هذين النقضين
بقوله في الوجود يعني تأثير الماهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره فتأثير الذات في الماهية

بل ليس الا في الذات ولازم الماهية ثبت في غير الوجود والنقض بالقابل فان قرين القبول لا بد وان يكون موجودا
متبوعا لا يتوقف على القابل فهو لازم لكن الموقوف عليه متقدم بالوجود فلازم تقدم القابل بالوجود على الوجود
فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود من فيه المقبولية اي في غير الوجود لا تحة فلا يلزم تقدم القابل
متقدما بالوجود كيف والقابل الذي يستفيده والمستفيد للشي يجب عرائه عنه بخلاف المفيد للشي فانه لا يجوز
عرائه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عرائه عن الوجود قبل حصول الوجود ومعطي الوجود يجب اتصافه
بالوجود قبل اعطائه وذلك ظاهر وان قرين القبول لكونه صعبا يتوقف على وجود القابل في الخارج فيجب
ان ذلك لتقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا في الخارج مقارنا له
في الخارج والوجود ليس كذلك فانه ليس بموجود في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما بيناه
ولان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والماهية
اذا كانت في الخارج لا تكون منفكة عن الوجود لان كون الماهية موجودة بالوجود الخارجي
انما يقبل الماهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا تحة فهناك يصفها العقل
بالوجود الخارجي وكذلك الوجود العقلي والوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي انما يقبله الماهية في
العقل لكن لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي لها
بل لان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشي
باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي

بخلاف

بخلاف الوصف الذي صفة العقل لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمعنى ان وصفها انما هو في العقل لكنها
خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان
ان الموصوف بهذه الصفة لا يتقدم عليه الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المحقق في شرح الاشارات
ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون في الموصوف خارجية عند وجودها
في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهم الفاضل الشيرازي ورده عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا حقيقيا يكون الطرفين
امرا حقيقيا فلو فرضنا الماهية قابلة لتلك الصفة لم يلزم كونها قابلة للصفة خارجية بل انما يلزم كونها
قابلة لصفة حقيقية فان الفرق بين الفرق اشهر ما في الفرق حسب ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل للوجود الا في العقل
ومع هذا قابل لنفسها الا الوجود وهذا شرح قوله اعلم انه على تقدير مذهب الذين الذي يجوزه
انهم على كون الوجود عين ذاته وتصريحاتهم سيما المحقق في شرح الاشارات وغيرها انه تعالى فرد
خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الموجودات بنفس ذاته وبكونه مبدأ الكل وهو ايضا نفس ذاته
وممتاز عن الماهيات بكونه وجودا خاصا بخلاف شيء من الماهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا
مطلقا فليس له ماهية وحقيقة يشارك بها شيئا من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتي يميزه عما
المشارك الذاتية مع غيره فحقيقته تعالى هوية بسيطة غير مؤلفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الممكنات
الا ولا من جنس وفصل كما ثبت في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم الاشتراك في الذاتي مع غيره
فليس له جنس فلا يحتاج الى الفصل وايضا الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي

وهو بعينه الجنس لنتيجة الحكم فكل مركب من الاجزاء العقلية فحقيقته غير ماهيته فليتدبر وقد ثبت ان وجود الاول
عين ماهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا ايضا قد عرفت ان ماهيته هي بعينه وقد تبين ان الاول تعالى
غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا فان قلت قال الشيخ في الاشارات لو التئم ذات واجب الوجود من
شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما
لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وقال المحقق في شرحه يريد نفي التركيب الاول
عن الواجب الوجود وهو وجه كامل ويتضمن ذلك في الفصول الآتية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن
اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن اجزاء حسب تتقدم المركب كالخشب للسرير
صحة فيحصل المركب مع تحقق الصورة كالسرير ولا يكون وجود الجزء الاخر متقدما على وجود السرير الا تقدما
وقد يكون بحسب الكمية كالمتصل للاجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم للهيولى والصورة وقد
يكون بحسب الماهية كالنوع للجنس والفصل ولكل واحد من التركيب والانقسام تفسير ان يكون
ذات الشيء المركب او المنقسم انما يحصل باجزاء له ما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير
في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التئم من شيئين او اشياء ليس الا واحد منها بواجب الوجود
ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود ذا ماهية جزئية غير الوجود الذي
تتصف تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوجود الخارجي لكان
واحد او كان الواحد من اجزاء تلك الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة

قبل

قبل واجب الوجود ومقوما له ثم قال فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى لا في الماهية ولا وجوب وجوده مثلا ولا في
الكم لا اجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء مطلقا حتى ينفي الاجزاء
مطلقا بل يثبت المخاصمة الثالثة ايضا فكيف حكمت بانها تحقق نفي التركيب عن الاجزاء الخارجية
وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع المخاصمة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب
من حيث هو مركب فهو من حيث هو ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او في التقوم فحينئذ
لا غاية الشريفة في الواجب الوجود ان لم يكن احتياج كاحتياجه مطلقا مبرهنا لم تثبت الحاجة في الوجود وذلك
لم يكتف بهذا الاجمال فصلت في الفصول التالية وفي مقام التفصيل الطلب حيث قيام المركب بالاشياء التي
في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء العقلية في الطلب بما ذكرنا وحاصل ما ذكرنا ان الغرض هنا
نفي الامكان والحاجة في الماهية كلام المحقق في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل الماهية المركبة
وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها لكنها واجبة لاستغنائها عن السبب الخارجي وذلك بان يكون
اجزاؤها واجبة جميعا اجاب بان الواجب من جملة تلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد
والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك
اخرها الشيخ عنها فقال اقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس متعلق بمسئلة التوحيد وهذا
تحقيق شريف اعلم انه يمكن ان يفهم قولهم ماهية الواجب هي وجوده انه على قسمين اذ ما الواجب
ليس له حقيقة ووجود خاص ثم بها بل المراد من الوجود الخاص بحقيقته على طريقة يقوله الاشعري

في الالهيات الكتاب بانه ليس للواجب ماهية وحاصله ان ذاته نفس حقيقة الوجود وما قيل يقولون ان تعينه
نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما انه ليس له ماهية وحقيقة وراء الوجود الخاص بل ماهيته وحقيقته
عبارة عن وجود خاص قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط الموجودية ومصداق حمل الموجود عليه انه
كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها لا انها فرد منه يترتب عليها ما يترتب على الوجود المطلق او الفرد منه لو كان
هذا هو كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل الموجود عليه انه هو كون ذاته
فردا خاصا من الوجود قائما بذاته لا بمهية فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين لا يتغير في الحقيقة والذات
ورد في احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من انه تعالى شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون في
علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه
موجودا فلكونه قائما بذاته في تحقق الوجود مقتضيه ثبوت الشيء لنفسه اذ كان الشيء قائما بذاته لا بغيره صح
كونه غير فاقد لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته
وذات المجرد حاضرة عنده ذاته بمعنى كونه غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم
ووجوب مغايرة الشيء الثابت لما ثبت له والحاضر لما حضر عنده بالذات ثم في وضع اللغة لان
موافقة وضع اللغة غير لازمة في الحقائق العقلية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهية فلا يصدق
ان ذاته ثابتة له بل لغيره الذي هو تلك المهية فلا يكون وجودات المهيات موجودة في الخارج مع
كون الخارج ظرفا لنفس تلك الوجودات فهذا هو سر كون الخارج ظرفا لا لنفس الوجودات لا لوجودها

وما

في ان الوجه الثاني هو مراد الحكماء وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريحهم به قال المحقق في
شرح الاشارات حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي وجود خاص مخالف لسائر الوجودات
لقيامه بالذات وقال ايضا الوجود اخذ في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي
لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الوجودات واذ ليس له جزء فهو
نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان يكون الكون
في الاعيان هو كون الشيء لكن التحقيق والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشيء
وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان
ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال ايضا ان نسبة الحق الى الكل نسبة النور
الشمس الى ما سواه الذي بسببه يظهر كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للنور قيام بذاته لكان نيرا لذاته
بان النور يحتاج الى الموضوع والموجود الاول ليس له موضوع انتهى ونظائره في كلام الشيخ
المنقول من الهيات الشفاء من ان الاول لا مهية له غير الانية وايضا فان واجب الوجود اذا كان
نفس واجب الوجود لا شيئا يكون ذلك الشيء واجب الوجود كان نفس وجوب الوجود الذي هو كالوجود
وذلك ظاهر واما الثاني فلان ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شيء يرى نفس الكون لا يكون
عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان باعتبار امر زائد على ذاته الاخرى
ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون له سوى الكون الانتزاعي والذي يدل على ما ذكرنا

هو بعينه كلام المحقق في شرح الاشارات حيث قال لكن الماهية موجودة والماهية لا تتجرد عن الوجود الا
في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في
الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء
ليس اعتبار لعدمه انتهى فالواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان بنفس ذاته منشا لانتزاع الكون فهو
لا ينفك في الخارج عن الكون الزايد عليه في العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زايدا على
ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع للبراهين المذكورة ولا شغب في ذلك لكونه بنفس ذاته منشا لانتزاع الوجود
لا بامر زايد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود بل هو حيثية منشا انتزاع الوجود وهذا الذي قال الاول
ذهب كل منهم لتعين ان الوجود فرد [illegible] وحصة ومع ذلك اثبت في المسئلة الى الحكماء فهو في الحقيقة قول
بعينية الوجود لا حيثية منشا انتزاع الوجود كما ذكرنا وتسمية المحقق مذهب الحكماء الى هذا المذهب لكن المحقق
موجودية اتحادها [illegible] مع مفهوم الوجود كما هو رايه في صحة حمل جميع المشتقات لا كونها منشا لانتزاع
الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يأول عينية الوجود الى نفي الماهية
الكلية عن الواجب كون نفس الموجودية متحدة مع مفهوم الوجود من غير ان يكون بحيث يعقلها العقل
لا ماهية ولا مفهوم الوجود كما ان المراد من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يعقلها العقل لا ماهية الا
مفهوم الوجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ في انكار كون الوجود
ذا فرد مطلقا ويجعلها فرد الموجود بما هو موجود مجردا عن الماهية ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم

الموجود المطلق فهو حيث قال ولما ذاتا مقابلا للوجود بنفي عنه الماهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل
مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا محالة ماهية من الماهيات الكلية
بانه لا اعتبار في ان الموجودات ماهيات وعوارض وحيث قال ليس الوجود نفس الماهية ولا جزءا
اراد وا بالماهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود ماهية لشيء من الموجودات خارجا كان
او ذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالوجود الحق مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان
وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فيجمع الماهيات الموجودة كذلك [illegible] يكون شيئا موجودا اي الشيء
الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود وان صح الموجود
نفسه العقل لا باعتبار موجود ولا عارض معه لا غير ذلك فمجرد في الممكنات ماهية ومفهوم الموجود العارض
والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا حجر في ان يكون مفهوم
الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول ممنوع ثم لا يجري فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود
ويلاحظه ماهية بذاتها من غير امر زايد عليها فلا يكون من حيث هي موجودة ولا معدومة وكان ذلك صح
منها لعلاوة لذلك ذهبوا الى ان كل ذي ماهية فهو معلول ولم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت
لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في ذاته بحت الوجود فكيف يكون واجبا بذاته ولا يكون معلولا لا بذاته ولا بغيره
ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يكتنه منه في مدرك من المدارك الا ما هو عين
ما ينتهي اليه ولا يمكن ان يكتنه منه في العقل بل هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك لا [illegible]

في نفسه بحده وبحسب الاعتبار الذي هي عارية عن الوجود فيحكم بان الموجودية لازمة لها فهو وجود بالذات
معقول لا ان ذاته الموجود او الوجود ومن ثم قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا ماهيته انيته انه لا ماهية له
فكل ما خطر ببالك فهو منزه عن ذلك وقال فكان العلامة المحقق الشارح للاشارات نور الله نفسه
لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكره في الاشارات من ان ماهيته انيته على ما هو ظاهر
العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء
لا ماهية له وانه بريء [illegible] من الاشارات ان له ماهية هي الانية بعينها واقول انت خبير بما ذكرنا
انه لو كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان تعقل او لا لكانت غير منفكة عن الوجود
الذي هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجا للعلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ذي ماهية
معلول [illegible] فهو منه اذ ظاهر انه لا اثر في ذلك لكون الماهية من شانها ان تحصل في العقل او لا كيف
وهو صريح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك فهو عرض بالنسبة اليه ولا شك
في انه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الموجود فيكون مفهوم الموجود عرضيا لها [illegible] وكل
عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها وبالجملة اذا كان للواجب ذات سوى الوجود
فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود ومجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل غير نافع لان
ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منها في العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع ذلك لم يكن
الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل فقط بمعنى كون الزيادة في العقل

ان حصل

ان تعقل ان لا خارج بكنه مفهومه بمعنى ملاحظة الامر قد توقف ذلك لا محالة على حصوله بكنهه
في العقل فقط لكن الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيء بحيث لو فرض حصوله لامكن تعقله
مع ملاحظة الاخر لا حصوله بالعقل ولا امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب تعالى ذات سوى الوجود لكانت
لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى كون الشيء له
ذات سوى الوجود وبالجملة كلما اتاه هو كون الذات وليس بذات واذا فرض كونه ذاتا ذا ماهية لا
وذات غير نفسه يكون ذاته هي عين الوجود وفرد المفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب
انما يمتنع حصولها في الذهن لكونها عين حقيقة الوجود وحقيقة الوجود كما يمتنع حصولها في الذهن
والا لانقلب الذهني خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود كذلك
سواء كان قائما بذاته او بماهية يمتنع ان يحصل في الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقة وذات غير وجوده
وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون
الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل وكان الحاصل ان الموجود الذي
لا يمكن ان يحصل منه في العقل هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل شيء
غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل هو عبارة عن الذات والماهية المغايرة للوجود بالضرورة
واما توهم المخالفة من كون الواجب لا ماهية له وكون ماهيته انيته فلا ينبغي ان يقع من المحققين
تتميم تحصيلي هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب بالوجود وانه بكونه فرد الوجود

قائمة بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود بالمهيات الممكنة قياما حقيقيا
عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هي افراد اعتبارية حاصلة من المفهوم
الانتزاعي لا مهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان
المهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء اشترط في المفهوم
العام او لا ولا يكون المهية منشا لانتزاع المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا خاصة على ما هو مختار كثير من محققي المتاخرين المتقنين الحكمة
كما ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكون ذاته منشا لانتزاع المفهوم بنفس ذاته كما مر وكذلك لما
عرفت ايضا من ان كون المهية تلك بحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص القائم بالمهية
قياما حقيقيا عقليا فالضرورة داعية الى فرض كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا جعل الوجود
منحصرا في المفهوم الذهني الانتزاعي المتحصل بالحصص الاضافية حتى يوجد به المهية لكونها منشا لانتزاع
المفهوم لا بقيام ما هو فرد حقيقي له بها وقد عرفت بعض ما في ذلك وهو وجه الاشكال المذكور
سابقا على ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند شرح قول المصنف بحكم
بحكم الموضوعات والتصديقات ان ورود الاشكال كان من جهة [illegible] من حيث ان المهية اذا
لم ينفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود
المهية قبل الصفة وهو مح في صفة الوجود وثانيهما من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية لا امر [illegible]

ومع

ومع يلزم ان يكون الجاعل انضم الى المهية شيئا جديدا وهو ايضا مح لما مر وثانيهما من حيث ان
الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية لا الوجود واتصاف المهية بالوجود كما سيأتي ومع
يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع عن الوجه الاول قد عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية
انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية اي موجودة في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا
لنفسها وعن الثاني انه لا نم انه يلزم كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا ان يكون
هو فردا له امرا انضم الى المهية بل المهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كونها موجودة الا انه
ليس كونها هو مجرد ما ينتزع عنه المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عن المهية
في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع
المهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لا محالة باختلاف المهيات الا ان تلك الانيات المختلفة
مشتركة في المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم عرضي بمعنى كون عروض تلك الانيات
للمهيات في العقل على ما عرفت من ان العقل الذي يعتبر المهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثاني
هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان يكون للمهيات ثبوت في العدم بلا جعل ووجود
ثم يصدر من الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود فاذا دفع هذا التوهم فلا مضايقة في القول بجعل
الاجعل الوجود او الاتصاف بمعنى ان لا مهية قبل الجعل ولهذا يؤول مذهب استاذنا المحقق
المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض

على عكس تعويل القوم ويطابقه كلام الشيخ في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول
شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه
ذا هوية ما فاذن هيهنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالماهية والثاني
هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالوجود فهو من حيث الوجود تابع لذلك الوجود لان المبدأ الاول
لو لم يفد شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى وهذا
ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفت وانما
الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود امرا اعتباريا محضا او ذهنيا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم
ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما قرر ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين
لم ياخذوه على وجهه فردوه عليهم فلبث في جميع حقائقه **تحقيق عرشي** لا اختلاف بين حقائق الوجود
انما يكون على قصير احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بماهية ووجود آخر قائما بماهية لا بذاته وثانيهما
ان يكون وجود قائما بماهية ووجود آخر قائما بماهية اخرى فيكون الوجودان مختلفين باختلاف الماهيتين ولا يمكن
تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بماهية بان يكون وجودان كل منهما قائم بذاته من غير
ماهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود والوجود في الوجود القائم بذاته
انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين هيهنا فرع
مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور الظاهر

المغايرة

المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام الماهية او ببعض الماهية اذ المغايرة بالعوارض
فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة
والاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فتحقق بهذا التحقيق انه لا
يندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي ان شاء الله **اشارة عرفانية** اعلم انه قد تقدم اليك فيما
سبق في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود من باب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة
للوجود فانه اذا كان للوجود حقائق مختلفة متحققة يمكن ان يتحقق كل من تلك الحقائق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة
والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي الماهيات بحسب الشدة والضعف والكمال
والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالماهيات متعينة بتعينها لم يلزم ان يكون اختلاف
في نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للماهيات المختلفة وهذا الحكم
في ظهور آثار الوجود كثرة وقلة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف الماهيات فمع
قطع النظر عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين ما ذهب اليه
الحكماء ان الحكماء يجعلون الواجب مرتبة واحدة وهي تلك الحقيقة بشرط ان لا يعتبر شيء من الماهيات
فيكون تلك حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي هي مع قطع النظر عن التعين والممكنة باعتبار
اخذها بشرط التعين فيكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم
تعدد وتكثر فيما هو واجب الوجود ولا كون شيء من الممكنات فرد الواجب لا حاجة لا ان شيء

تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي او انها متعينة بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما [illegible]
يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا بل بتعين هو نفس ذاتها وهذا التعين ينافي جميع التعينات حتى تمتنع
ان يؤثر فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة تأثير كمقارنة العوارض المشخصة للماهيات [illegible]
اخرى للتعينات معها هي مقارنة تأثر وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة والا ان يقال ان ذلك طور
وراء طور العقل الا ان يراد العقول العامية الرسمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وما ذكره التوجيه انما
هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغيره قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على
الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت
بتقيدات وتعينات اعتبارية ومثل ذلك امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث لا يلزم القول
بالانبساط ومخالطته مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته
لشيء من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب انه لو كان مفهوما مغايرا لحقيقة الوجود كالانسان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يعتبر انضمام
الوجود اليه لم يمكن الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج
الى غيره الذي هو الوجود ولكن يحتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا نعني بالممكن الا ما يحتاج في كونه
موجودا الى غيره وحالا كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له فكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء
من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود

فهو

فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ويستغني في كونه موجودا عن غير ذاته وان كان المتبادر من
لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان التحقيق هو ما ادى اليه البرهان لا غيره ولما وجب كون الواجب
جزئيا حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون
الوجود مفهوما كليا ليكون له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته
منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والا انضمام
اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة
الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على تفاصيلها
فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف منها ما ذكره بعض محققي [illegible]
وانه قال لا يعلمها الا الراسخون في العلم ونبه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين
وهو انما يناسب مذهب المتكلمين القائلين بكون الوجود زائدا على حقيقته كما لا يخفى ولعمري ان الاولى [illegible]
لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غيره انما يستلزم
في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة في كونه
واجب الوجود فمن اين يلزم ان لا يكون وجود غير ذلك قائما بالماهيات الممكنة وان يكون لها حصص
وجودية قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة الوجود القائمة
بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس كليا وليس له افراد حقيقية

بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فمن بين ذلك يظهر جريان هذا التشكيك من جهة الاولوية
المذكورة، وبوجه آخر الدفع ايضا قد عرفت مع ان الكلام في هذا المبحث المشهور وانه كيف يكون الحق تعالى جزئيا حقيقيا
وانا شبت في هذه المسئلة بهذا التحقيق الذي لم يكن فيه من مجمله لكونها من اهم مسائل المعرفة والعلم بحمد الله
المسئلة الثانية والثلاثون في ان الوجود المطلق ليس بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج من حيث
موجودة في العقل فقط واليه اشار المصنف بقوله **والوجود المطلق من المعقولات الثانية** فاشار بقوله من المعقولات
الى انه صفة ليست بمتأصلة وبقوله الثانية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله **وليس بجنس لما تحته**
بيان لما مر من الاول وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شأنه ان يكون
بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله **وحصوله في** بيان لامر الثاني من انه لا شيء من حصول
الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه يذكر الشارح واما الآن فلاحظ ذلك لما مر مرارا من لزوم
كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود **المسئلة الثالثة والثلاثون** في ان الوجود من المعقولات الثانية الغرض
ههنا هو التصريح بهذا الحكم والا فهو لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض مما قبله من المعقولات الثانية
فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود **وهو** اي الوجود المطلق **من المعقولات الثانية** وقد عرفت المراد من
المعقول الثاني وهو ان يكون الشيء كذلك من العوارض العقلية لم يحاذى به امر في الخارج والوجود المطلق
لانه من المحمولات العقلية كما مر ليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية في الخارج
فهو وان كان لكونه فرد الوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا في الخارج

بمعنى ان

بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده من التصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو باعتبار كونه هوية وفرد
ان المراد من كون الشيء له مطابق في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور
وفي الوجودات التي في الماهيات وانما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه من حيث اعتبار كونه وجودا
فرد للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بهذا المعنى بل باعتبار آخر
اعني باعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يقال فيما يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم فمن كون
المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود المطلق عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة
فلا اشكال اصلا **وكذا** اي من المعقولات الثانية **العدم وجهاته** اي جهات الوجود والعدم يعني الوجوب
والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس شيء منها ما يطابقه في الخارج **وكذا الماهية**
والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل واحد من المذكورات
معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشيء هو هو شيء آخر مثل الحيوان الناطق للانسان
فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه
في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ماهية للانسان وكذا الكلية والجزئية
انما يعرضان للمفهوم في العقل وليس لها امر يحاذيها باعتبار صدقها عليها وعدمه وليس لها ما يطابقها
في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلي او جزئي والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية
ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية فانه يتصف به في الخارج مع كون الجزئية صفة

والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المعرفة بالعوارض المشخصة وهو كون في الخارج ومناط الكلية
هو التجرد عنه وهو لا يحصل الا في العقل فهو وكذا الذاتية والعرضية وامثالها من كون الشيء ذاتيا لشيء او عرضا له
او جنسا او فصلا او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد تقدم
تحقيق المراد في المتن الشريف سابقا فيرجع هناك ان شئت اليه **التعليقة الشريفة** في مباحث الكلي
متعلقة بالجزء والكل باعتبار حصولها في الذهن وباعتبار العقل فاشار اليها بقوله **ويتصور**
النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين موقوف على تصور النقيضين فيتصف العقل بصورة
النقيضين بصورة النقيضين فيصدق انه يكون الوجود في الذهن حقائق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين
ولكن لا استحالة فيه لكن ذلك بحسب الصورة الغير الاصلية المتحدة انما هو اجتماعهما بحسب الصورة الاصلية كما مر من ان
اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة هي حقيقتها **وكذلك يتصور العقل**
عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بصورة العدم معا لكن بالصورة الغير الاصلية للعدم فلا فان
العدم ايضا يكون موجودا ظليا ولا استحالة في اجتماع الصورة الاصلية والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع
العدم الاصلي والصورة الظلية وذلك لانهم لم يكونا متناقضين **حتى عدم المعدوم** اي رفع المعدوم المطلق فيكون للرفع
الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق لا ان المراد من العدم هو المعدوم فلا ثانية الذي فيلزم
في العقل اجتماع النقيضين ولا يحتاج الا الرفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو القسم الثابت والمحقق
صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بل الناقض للعدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم

وفي انه

وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض الحكم الا الدفع وايضا ان المراد هو المعدوم مطلقا فانه لا ثابتا
في تصور العقل العدم المعدوم من وجه ليس عليه **ان يتحقق** العقل المعدوم المطلق **في الذهن** فيصير متحققا ثابتا
فان التحقق في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع الثبوت **ويرفعه** اي بذلك التحقق
في الذهن الذي هو الوجود الذهني ان الغرض ذلك التحقق ثابتا باعتبار كونه متحققا في الذهن وغير ثابت
باعتبار فرض عدم الصدق فيه التحقق ايضا وهذا معنى قوله **وهو ثابت باعتبار وقسيم** اي ثابت باعتبار
وقوله **يمتنع الحكم عليه** اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان الحكم كان ايجابا
او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه لا يستدعي تصوره
والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا الحكم بانه لا يستدعي عليه فيكون من الشبهة وهو المعدوم المطلق
قد حكم فيه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه وعدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع
النقيضين وتقرير الجواب انه انما يمتنع الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه
من حيث انه متصور متحقق في الذهن **ولا تناقض** لان موضوع القضية ذو جهتين احدهما كونه
متحققا في الذهن مصداقا فيه بالفعل وهذه الجهة لا يمكن ان يحكم عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا
بحسب الفرض وبهذه الجهة يصح الحكم فامتناع الحكم عليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من
جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة انما ان اخذ بجهة والاخر بجهة اخرى وحاصل الجواب ان
قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا التحقق في الذهن لو لم يكن متحققا فيه لامتنع الحكم عليه لا بالفعل

اصلا وفي بعض النسخ بل في القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت الا في الذهن
واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق الذي ليس بموجود بوجه
الذهن ولكونه من الكليات ولم يمتنع عليه الحكم انما هو افراده المفهوم والذي يحكم بامتناع الحكم عليها لكن
غير صحيحة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة على الافراد
لانه هو الموجود في الذهن حقيقة فرض الافراد له ولكن يسري الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما قيل والوجه
في الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار
ثم لكن سنده ما مطابقته بلا تكلف يرد عليه ما قررنا ولهذا اي لان البعض ان يتصور جميع الاشياء
ينقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمانع مستند اليه وذلك تصور ليس بثابت في الذهن
المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت وفي بعض النسخ ولهذا انقسم المجهول اي
في الذهن فالكل واحد ولا يستند عن الهوية لكل من المتمايزين ولا فرض له هوية يكون حكما بلا قيد جواب
مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل ونحن لم يكن
لا ليس بثابت في الذهن هوية فيه فكما في حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امر ثابتا باعتبار
غير ثابت باعتبار كما مر كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر مجرد
ولا الحكم الذهني على الامور الخارجية بثبت يعني اذا كانت القضية خارجية او حقيقية لم يكن الحكم
باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فلا يتحقق ان يكون الطرفان كلاهما

موجودين في الخارج لكن اما بالذات كما في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في
حمل العرضيات مثل الجسم ابيض زيد اعمى لا مثل الانسان ممكن فان الحكم فيه على الموجود الذهني
الذهن اذ معناه اتحادهما في الذهن وان اقتضى ان يكون للموضوع وجود في الخارج حيث التطابق
بين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها في صحته اي في
صحة الحكم الا فلو لم يكن صحيحا بحسب المطابقة لما في نفس الامر وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بل على الخارج
بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن وتكون القضية
ذهنية والحكم على الامور الذهنية لا لامور الذهنية والطرفان موجودين في الذهن وان كان لا وجود
لكليهما وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يحتج في صحته المطابقة لما في الخارج بل يكون صحته باعتبار
مطابقته لما في نفس الامر واما نفس الامر فمعناه نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر الشيء
نفسه فمعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته
هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او
في الذهن فان كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من كل من الخارج
معا ومن الذهن من وجه اذ كل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن
فهو في نفس الامر اذ ما هو في الذهن بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو
في الذهن دون الخارج فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض ككلية الحيوان مثلا ومن

الخارج والذهن عموم من وجه فان النسبة الايجابية مثلا يمكن ان يكون في الذهن مع الاذعان
ولما كان الحكم هو الايقاع الذهني لنسبة بين الشيئين مع اتحادهما في الوجود جعلوا المراد من الحكم حكاية عما في
الوجود خارجيا او ذهنيا فهو عين الحكم والحكاية وخارج عن النسبة الواقعة بين المحكي عنه وهي خارجة لا محالة عن
الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم الصدق هو مطابقة النسبة الذهنية
للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية
والنسبة الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى هي المعبر عنه بالنسبة النفس
الامرية في كلام القوم وهي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية المقابلة
الثانية في مقابلة من النسبة الذهنية من وجه فاحفظ هذا التحقيق حتى تظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال
الذي يورد ههنا في مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون
المطابق مغاير المطابق وقد مر سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع في نفس الذهن
بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو قطعنا النظر عنها بالفعل لكانت من شأنها ذلك كما في
زوجية الاربعة مثلا كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر يحكم بزوجيتها بخلاف فردية
الخمسة فان الخمسة ليست بهذه الحيثية في حد ذاتها بل نقول هو تبة تقرر الماهية سابق على تقرر الوجود كما ان
فهذا كان الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان يقال لما
كانت ان يكون الاربعة زوجا من حيثها زوج وليس حال الزوجية لها الا ان تحمله كله هذا وانما يتحقق ان

نفس الامر

نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب في نفس
الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يكون الامر بمعنى
الكل ويراد به عالم المجردات وايضا يتوجه ان وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق
المطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة
للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ان
فيه ايضا ومع هذا كان المطابق لما ارتسم فيه صادقة في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس
الامر وهو واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات
والاعتبارية متحققة كما مر وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم الباري تعالى
يوصف بالصدق لانه مطابق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم
من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب ان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان
لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال
شأنه مع الصادق الحفظ والتصديق ومع الكاذب الحفظ فقط فيكون عالما من حيث التصور لا من حيث
التصديق وقيل عليه انه لو كان العقل الفعال خزانة للمعقولات لا نفس التصديق لم يتحقق التصديق
بالكاذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة العلوم
واللازم من كونه خزانة للصادقة والكاذبة ارتسام صورة التصديق بالكاذب فيه لا ارتسام نفس التصديق

فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب وتحقيقا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصورة في
نفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فمعنى قوله لا يمكن تصور الكواذب هو انه انما يجب في تحقق
النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة
ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل لان بعض النسب متصورة كاذبة لا محالة كما في قولك الخمسة زوج ومن النسب
التي هي مجرد الحكاية من تحقق فرض الفارض ليست هناك نسبة محكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في
الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم المستلزم للكاذبة والتقرير فيما قيل بكلام في التمهيد
ذلك قال ثم الوجود المراد في الحكم ان الوجود مقدر به والمحمول والاظهر مر ذكره في اول البحث المذكور
ق والحكم اي الايجاب بسنة من اتحاد الطرفين من وجه اي في الوجود وتغاير من وجه اخر اي في المفهوم
فمعنى الحكم الحقيقي هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا واما وجوب الاتحاد من وجه فلان الحكم
ذلك واما ان ذلك الوجه هو الوجود والذات دون المفهوم فلانه لا اتحاد المفهوم مع تغاير الذات
واما وجوب التغاير من وجه اخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحكم مفيدا بل كان حمل الشيء على نفسه
وارد في تعريف الحكم على قيد الحكم هو الحكم باتحاد المتغايرين مفهوما كان يجب المفهوم او يجب الاتحاد
وقرين الحكم هو الحكم بالاتحاد وهو قبض التشبيه وحده اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يصح الحكم او
الكثرة الصرفة لم يصدق وكان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذلك الحكم
الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك يخص البحث به وتفسر الحكم بالاتحاد

في الوجود

في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على المعروض
او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجود بالعرض كما في حمل العرضيات عليها ثم الاتحاد قد يكون
احدهما وقد يكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق عليه المفهومان
قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه سواء كان موضوعا كقولنا الانسان
كاتب ومحمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين من مفهوميه
تمام حقيقة ما صدقا عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس
حقيقة ما صدقا عليه اعني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان والشيء لا يستدعي
ع لا الافراد لا تستدعي حمل الثاني فيها جواب شك يرد على الحمل الايجابي مثلا تقريره ان الحمل
والا وجب التغاير لنفيه واذا وجب وجب ان يكون الحمل قائما بالاخر اذ مع التغاير لولا
لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والرومي بخلاف ما ليس اذا
فلولا القيام لم يكن حمل الحمل عليه اولى من حمل الاخر عليه واذا وجب قيام الحمل بالاخر فالاخر
ثم ان لا يتصف به في نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وهو جمع
للنقيضين فان قيل بان امتناع الحمل شيئا على الحمل لا محالة فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان له
ان يقول ان يكون الحمل صحيحا اولا والثاني في نفس المطلوب فلا حاجة الى بيان وعلى الاول
ويلزم بطلان الحمل ويستلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم من بطلان

لا اوله وهو قول المحصل محال لان غرضه ابطال الحكم الايجابي وبه تما تحرر دعواه بسبب الصحيح
وجواب له ان يقول سلمنا في الزاوية لكم ومنها ايضا الزام لكم فيلزم الاعتراف بفساد تحريركم
الجواب منع استحالة الحكم القيام بالمعدوم فان كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام من
الكل والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نم استحالة
اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالآخر بل الذي يستحيله انما يلزم اجتماع المثلين هو عدم
القيام وهو انما يلزم من اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين **ولا اثبات الوجود للماهية لا بد من وجودها قبل**
وجوده جواب ثالث يورد على ثبوت الوجود للماهية يجاب بتقريره اثبات الوجود للماهية
يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحكم ولا يكون ثابتا للماهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للماهية
الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة بل للماهية من حيث
هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء
اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للماهية وجود الماهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها
قبل وجودها لا محالة غاية في الباب انه اذا كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود غير موجود
في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود الثابت ذهنيا والمثبت له حقيقة
لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني وكذا مرتبة الوجود المطلق قبل ان تكون موجودة بالوجود المطلق
ولا يخفى استحالته مع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للماهية لا بد من وجودها قبل

وجودها فقط نعم فيه شبهة قد اكثر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي تلقاها الجمهور بالقبول وادعوا
كونها ضرورية جدا كما قرره وحاصله ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه فان
استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه وعند كلام المحقق ههنا اشارة اليه والتشبيه بكلام
الشيخ في التعليقات من قوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض
الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود
يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض
وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه
وقوله اذا سئل بل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان
الوجود هو الموجودية فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض
لا يكفي فيه البياض فقط كلمات الشيخ ويتخلص منها ان نسبة الوجود الى الماهية ليس كنسبة سائر الاعراض
فان تلك الاعراض تقتضي وجودها بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية تقتضي نسبة الوجود اليها موجودية
هي عين وجودها فلا جرم لا يتأخر عن وجود الماهية انتهى واما قول من يتخلص من كلمات الشيخ حق وصدق لكن
لا يقتضي ذلك انكار الفرعية والقرار منها الا الاستلزام كما زعمه ولا استغناء الوجود عن تلك الكلية
كما زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شيء لشيء يتأخر عن وجود المثبت له
وصريح كلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للماهية ليس ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهو الوجود

عن الشبهة المذكورة وهو المراد من كلام المص فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للماهية مسبوقا
بكون الماهية متصفة قبله فلم لا يجوز ان يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بانه في
العقل قلت قد مر مرارا ان المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود
موجودا في الخارج قائما بالماهية بان يكون الخارج ظرفا للوجود والوجود فيها كما هو شان ساير الاعراض
لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا
من كلام الشارح في شرح الاشارات ان الماهية لا يمكن ان ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن
وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر الماهية دون الوجود ويميز
بينهما ويحكم بان احدهما موصوف والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود متحققا في العقل فقط وبعبارة اخرى
لا يقتضي تميزا عن نقيضها لا ثبات نقيضها فيكفي تميزه في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط ما جواب ثالث
يدل على حمل الوجود على الماهية سلبا اي سلبه عنها وهو بمعنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود
عن الماهية يقتضي تميزها عن غيرها من الماهيات لتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها فحصول الوجود للماهية
شرط لسلبه عنها وهو جمع النقيضين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها ان
اريد تميزها في الخارج مع انه يقتضي نفيها اي انتفائها في الخارج لا انه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج
بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو الانتفاء ليلزم من ذلك ثبوتها في الخارج وسلم انه يقتضي
تميزها في الذهن فانه لازم البتة لكنه ليس بشرط لسلب الوجود عن الماهية بمعنى الا وقوعها وانتفائها في الخارج

شرط الحكم بالانتفاء من غير مدخل ورائه انما كان المسلوب هو الوجود الخارجي فقط واما اذا كان المطلق
او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ح ان يكون هذا الحكم مشروطا بتصور الماهية
وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفائها ذهنا او مطلقا مشروطا بذلك هذا واما ان الحكم بان
مهية منفية ومعدومة مطلقا او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا في نفس الامر
ام لا فحق المحض الشريف ان كان ارتسام المفهومات في العقل الاول معتبرا وجودها فيه ثبتا له فلا الا ان يراد
التعقيد بالقوى البشرية والا فان لم يكن تصور الشي بوجه وجوده في الذهن بل تصوره بكنهه امكن صدق
ذلك الحكم بلا ريب وان كان جميع تصورات الشي بوجوده في الذهن صح في تصحيح ذلك الحكم اما
تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او بعض الاذهان قوله والوضع من المعقولات الثانية
فانه اذا قلنا الجسم ابيض فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع من انه
الا امران يعتبرهما العقل كما في ساير المعقولات الثانية على ما عرفت قوله لان اشتقاقاتهما اي المحمول
والموضوع على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة الاعم على الموصوف والاخص اولى من
العكس والوضع بالعكس ولما كانت الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة بالموصوف تحقيق
محمول وموضوع اورد طلبها عقيب حكم الحمل والوضع قوله لان الموصوفية بربطه والاتصاف
لكونهما من الامور المتكررة فلو كانت متحققة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاشتقاقها
المحمول لا محالة فيوجد موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الا غير النهاية فهي ايضا من المعقولات الثانية كالحمل

والوضع ولعلهما انما احتاجا الى البيان بخلافهما لكونهما من الاوصاف التي تكون الخارج
لا نفسها فتشبه الموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر المسئلة الثانية والثلاثون في انقسام الوجود
الى الوجود بالذات وبالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون بمعونات الغير وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه موجودا كالموجودات
الموجودات العينية الخارجية وفي الذهن وكطبايع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول
بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا بالعرض
وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه موجودا بل امر آخر يصدق هو عليه كاللاانسان الصادق على
الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها وكجميع المفهومات الكلية
عند من لا يقول بوجود الطبايع في الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجود منسوبا
وان كان باعتبار ما صدق عليه الشيء اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بينه وبين الوجود
في الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان قيل الموجود في الخارج مجازي لفظه على الورق نقوش
صورة لفظه على اللوح انه موجود في البيت في الكتاب لكن ذلك اطلاق مجازي لان الموجود في الكتاب
والعبارة ليس مستترا به ولا ما هو متحد معه بوجه بل في الاملا ما يدل على صورته الذهنية الدالة عليه
فصح الاطلاق ليس الا علاقة الدلالة فظهر الفرق بينها وبين ما سماه موجودا بالعرض المسئلة الثالثة والثلاثون
في ان المعدوم هل يعاد ام لا واختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه زعما منهم انه مما يتوقف
القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بحشر الاجساد

لعدم

لعدم قولهم بفناء الاجساد بالكلية بل انما يفنى صورها وتبقى موادها مع تجرد النفوس الناطقة
وتعلقها واما بتفرق اجزائها وخروجها عن الاجتماع وتلون بذلك الظواهر الالفاظ فيما يشعر بالفناء
وفي آية قصة ابراهيم كما في الآية تفصيل ذلك في بحث المعاد انشاء الله تعالى واختار المصنف ان المعدوم
لا يعاد ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام في المباحث المشرقية ونعم
ما قال الشيخ ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح
بان اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال لزم ان المعدوم نظير الطفرة في المكان فكما انه طفرة في الزمان وكما ان
حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر من غير حصوله في الامكنة فيما بينهما بالبديهة محال
الشي في زمان بعد حصوله في زمان سابق من غير ان يكون في الازمنة التي فيما بينهما ايضا
ورجح بعضهم الى الدليل الاول لقوله ولامتناع الاشارة اليه فامتنع الحكم عليه بصحة العود
تقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون شيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث
ولا شك انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من مساوقة الثبوت
فلا كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لا يمكن لاحد ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو
الموجود في الزمان الاول وقد عينه كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عن الذات انعدام
بها الزام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في
زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على ان الابيض في الزمان الثالث

انه هو الابيض في الزمان الاول على الابيض في الزمان الاول انه الذي صار ابيض في الزمان الثاني

فاذا لم يكن الذات ثابتة كان في صورة زوال الجسد فان نسبة السواد الذي ليس بنسبة الموجود التي

يجوز نسبته لها واختلافها مع انحفاظ صحة العبارات لم يكن الحكم على السواد الثاني انه هو السواد الاول

وعلى السواد الاول انه هو الذي يوجد في الزمان الثاني وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون

الموضوع ملاحظا الاشرانه لو فرض انه موجود سابقا فلم يكن نسبة المفروض انه مال الا الموجود في

الزمان الاول واما من نسبة المفروض انه موجود سابقا اليه اعتبر ذلك بنقش حرف كتب في اللوح

ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع بعينه ذلك الحرف بعينه بنقش آخر كتب في ذلك الموضع ابتداء

من دون ان كتب فيه اولا ثم محي فنقول لا يمكن لاحد ان يشير الى الاشارة المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون

ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي يوجد فلا يصح ذلك الحكم عليه ولا يصدق لعدم وجود الموضوع فان حقيقة

المعدوم وان بطل ذاته في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها حقيقة الموجود الذي ليس

الموجود في الخارج بعينه من شيء وليس بمعدوم انه يمتنع الحكم لا بسبب عدم الحكم بعود المعدوم

كما ذهب اليه الشيخ بل بما ذكره المتأخرين في تقريره الذي ليس فاعترض عليه بانه عاد الحكم مطلقا

بعدة المعدوم او سلب السواد الذي والمحدث مطلقا فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بشيء

ولا على معدوم بعود الا كما مطلقا لا غير ذلك من الاعتبارات وكيف يتصور من عاقل الا

وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وقتا ثم لم يعدم ثم وجد

فهو في وقت آخر وجوده ذلك او شبهه فهو ان الموجود واحد وانه اذا عدم فيكون الموجود السابق واحد

المعاد والذي حدث ب ولكن المحدث يوجد من ج ولكن ب من كم في الحدوث والموضوع في

الزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا تتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون هو ب

دون ج فان نسبة الامرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي يشير اليها فكيف يمكن ان يختلف

فيها او لا يمكن لكنها اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لا ج اولى من ان يجعل الآخر فان قيل ان في

او الب دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس في النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه

بل نقول الحكم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيفقد من حيث هو

ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود لكن ان في الثاني

الان يبطل من وجه آخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجب للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن

احد هذين مستحقا ان يكون قد كان لذا وهو الموجود السابق فرضا حدوثا لآخر بل اما ان يكون

كل واحد منها معادا او لا يكون واحد منها معادا واذا كان الجملة الاثنان يوجبان

كون الموضوع لها مع كل واحد منها غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا وذاتا

واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا وذاتا شيئا واحدا ويجب باعتبار الموضوعين

شيئين اثنين فاذا وجد استمراره في نفسه ذاتا واحدة لم يقرر الاثنينية المفرقة لا غيره فان الى

بعده اما اثبات المعدوم ليس بشيء وثابت وانه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة وكان

فيتعين هذا لا شيئا فيتحقق بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد فانه اول شيء يحكم فيه بالعجب
وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بعينه ومن حيث هو مثل له وجه بوجه فرق فان كان الثاني
انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هو اخير ذلك فقد صار المعدوم
مع النحو الذي [illegible] فيما سلف انتهى كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم
بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه وقد عدم
ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والزمان الثالث
فيتخلل العدم الذي فيه بين الموجودين فيهما اللذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو اي تخلل العدم
بين الشيء ونفسه بين البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو افحش من تقدم
الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
بل اللازم هو تخلل العدم بين حالتي وجود شيء واحد بعينه ولا بعد فيه وبطلانه ممنوع قلنا لما كان على ان
العدم مستلزما لبطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم تخلله بين الحالين تخلله بين الموجودين بالضرورة
كيف واختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات لكون الوجود عين التشخص او مساويا له فلا يتصور
تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى
الضرورة حيث قال والحكم بما ذكر ضروري ومتضمن لا الاستدلال اذ الضرورة قاضية
تخلل العدم بين الشيء ونفسه مع الضرورة فيكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله فلا يكون المعاد

المبتدأ بعينه واعترض عليه شارح المقاصد بانه مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورية مقدمة
الدليل لا توجب ضرورية المدعى واشار الى الوجه الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ
اي لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الاول الذي هو قبل الانعدام لكون
الزمان من المشخصات كما سيأتي فيلزم اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه
ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينهما اي بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق
انما كان بكون المبتدأ في الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول
ايضا مع وصف الاولية لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول والمبتدأ
ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وفيه [illegible] جمع
بين المتقابلين ايضا وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت الفرق بينهما ان المبتدأ
كان قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا وهو
سابق على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم
من اعادة الزمان التسلسل فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين يتخلل
العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين بمعنى كون الاول في زمان سابق والثاني في
زمان لاحق اذ بخلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يتعدد الشخص بالضرورة فضلا عن ان
يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان وهكذا اعادته فيتسلسل ولانه اشار بقوله

ويلزم التسلسل في الزمان كذا وقع بصيغة المضارع في النسخ والظاهر هو الماضي فهذه المفاسد
الثلث مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو الثاني ولهذا جعلها دليلا واحدا وجعلها العلامة
والشارح القديم ثلث دلائل كما هو المتبادر فاستأنف منشأ المفروض على اربعة اوجه وبنا على
المتقدمين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل بالثالث
الزمان وذلك يجب لكل واحد من المفاسد تاليا صحيحا للمقدم المذكور فتقرير الاول لو اعيد المعدوم
لم يبق فرق بين لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد شبيهه ابتداء في وقت اعادته فلم يبق فرق بين
المعاد والمثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذي عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم
ثبوت المعدوم وتقرير الثاني لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة لو اعيد
ما زال عنه الوجود فالوجه الثاني اما غير الوجه الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول بل مثله هذا خلف
واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد
الزمان الذي فيه عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد الذي
تحقق فيها العدم ... لا يوجد كونها مفاسد ثلث كما توهمه الشارح القوشجي حيث قال ويلزم الامر
الثالث وهنا اوجه يجب ما يلزمه من المفاسد الثلث اشير فيه تحرير والوجه هو ما ذكرنا لان حمل الثلث
على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الوجه الاول اما كون الزمان من المشخصات فصرح
حينئذ فالطوني بان زيد الموجود الساعة هو الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك

نسب

نسب الى السفسطة وذكر انه وقع هذا البحث للشيخ مع احد تلامذته فانه قال كان مصرا على ان الزمان من المشخصات
فقال ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من بحثت
الشيخ والاول بيان ما يجب التشخص لم يكن الزمان من جملة المشخصات انه هو بالاضافة الى السابق
واللاحق بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه بين ما هو سابق اليه بالزمان او متاخر عنه
بالزمان لامتناع ان يعاد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث بعينه ان يعاد الزمان الاول
في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه او متاخر
عنه وايضا يمكن ان يتبادل في الموجودات الزمانية زمانا من ازمنته بجعل الشيء على نحو الاتصال حتى
المشخصات كما ان ايناها ووضعها وكيفها من الاين الذي هو عليه والوضع المتبدل عليه والكيفيات
العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يكفي انكاره
كاف هنا لانه اذا اعيد المعدوم لجاز ان يعاد معه زمان ما من ازمنته بجعله على سبيل الاتصال
لكونه من جملة مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان من ازمنته بجعله على سبيل الاتصال
يترتب عليه المفاسد المذكورة لا محالة والمتفرع عدم كونه مشخصا والمعروف السفسطة انما هو
الزمان المخصوص لا زمان ما من ازمنته الرجوع الى الامر في هذا المجلس من ذلك والحكاية المنقول
على تقدير ثبوتها لا تدل الا على ذلك الموجود في بعض الازمنة هو ملاحظة بهمنيار الشيخ بالاسب
على بقاء الذات في الازمان وجواب الشيخ عن ايراد بهمنيار على سبيل التعريض بهمنيار بانه شيخ

كيف تتحقق الممتنع منه مع تجويزك تبدل الذات فعليك التوجيه منه ولا يخفى ان غرض الشيخ
من هذا الجواب التنبيه على ان تبدل الذات ليس اكثر من امتناع اعادة المعدوم وهو ان
اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو ممتنع فتأمل

والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة المعدوم
تقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع منشؤه اما الماهية
المعدوم نفسها او لازمها واما العارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء
لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كانت الماهية او لازمها منشأ لامتناع الوجود ثانيا
ان يكون منشأ لامتناعه ابتداء اذ فرق بين الاولية والثانوية لا اثر لها في ذلك ضرورة ان تحقق
الشيء ولازمه لا يختلف بحسب الازمنة وعلى الثالث لم يكن منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز
زوال الامتناع فيكون العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان يختار ان منشأ امتناع العود امر
لازم للماهية اي ماهية المعدوم بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود وبالجملة لازم
لماهية المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك
وصف العدم بعد الوجود الذي هو منشأ الامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك ماهية المعدوم بعد الوجود حتى
الماهية الموصوفة بهذا الوصف ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدم تحقق
الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم الماهية عنه وحاصل الجواب منع وسنده ان لازم الماهية ان

منشأ الامتناع هو الماهية وامر لازم للماهية يلزم امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع
مختصا بالماهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشأ الامتناع امرا لازما لهذه الماهية المقيدة
من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد الماهية من هذا التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف
مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم
وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو لازم الماهية لجواز اختيار
كونه هو الماهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثالث ايضا اعني كون منشأ الامتناع
عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب جدا وبيان ذلك ان كل عارض للماهية المعروضة
يصير لازما فوصف العدم بعد الوجود لازم للماهية المقيدة به وعارض للماهية المطلقة فنقول ان
اراد المستدل بالماهية الماهية المقيدة نختار كون منشأ الامتناع هو الماهية او لازمها كما عرفت
وان اراد الماهية المطلقة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع
لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع الزوال عن الماهية المقيدة به جائز الزوال عن المطلقة
والحكم بامتناع العود مختص بالماهية المقيدة واعلم ان هذه المسألة كان باعتبار التصرف في
الموضوع اعني الماهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار التصرف في المحمول اعني الوجود المعاد
فنقول لجواز ان يكون الوجود الذي يقتضي الماهية او لازمها امتناعه هو الوجود المقيد بكونه بعد العدم
الطاري فلا يلزم امتناع الوجود المطلق او المقيد بقيد آخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع

الاعم او الاخص الآخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان اخص امكان
اخص آخر وكون الوجوب امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يضر فيما
افاده بل هو صلة بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهمه صاحب المواقف
ولكنه ايضا ان منشأ الامتناع على تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصف العدم اللاحق
والوجود السابق ووصف الضرورة في خلافه غير مسموعة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي من انه
نعم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهيته بالحدوث في حال
البقاء ولم يخرج ماهيته من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهيته بالبقاء
على الثاني واما على الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد الماهية زيادة استعداد لقبول الوجود
ثانيا فبالضرورة لا ينقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في
الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا آخر تقريره على ما في الشرح الجديد ان المعدوم
الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد
لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل وصيرورتها
قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله
وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فنعلم بالضرورة
انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب بعد تسليم

منع تقريره ان اردت ان ماهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فمسلم لكن لا يلزم منه ان
ماهية المعدوم المسبوق بالوجود ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون ماهيته من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم اللاحق
وان اردت ان ماهية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه اخذ فمسلم ولا يلزم
الانقلاب من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون ماهيته من حيث هي قابلة للوجود
وكذا الممتنع ما يكون ماهيته من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الاولوية مما يجري على ثبوت
المعدومات وأورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل فقد برئ القابل من جميع مراتب استعداده
وليس في القابل استعداد لما يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه
لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما يكون
من جهة القابل زيادة استعدادات القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية
فان نسبة الفاعل تعالى الى الكل على السواء فهي ايضا راجعة الى الاقربية قال شارح المقاصد والاقرب
ان يحمل الاعادة في الآية على ما هو اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد لا ما كانت عدما صرفا
والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه
لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل آخر للمتكلمين وهو ان الاصل
فيما لا دليل على وجوده ولا على امتناعه الامكان كما قالت الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب
فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل على امتناعه قائم

المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الامر ههنا على ما قال المحقق الدواني ان كان معنى
الراجح ما يكون اكثر لم يتم الدليل على استحالة وجوبه ممكنا غيره وان كان معنى ما لا يجامع نقيضه
الا انه ليس فيه لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بعد المعنى الذي
يقتضي ماهيته من نفسه فلم يتم الدليل على ان الشيء من نفسه لم يلزم حاله في نفسه قاله الحكماء ان الاولى
على وجوده والاعلى انتفائه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في نفسه الامكان الصرف الذي مرجعه الاحتمال الا
نقيضه امكانه الذي لا يكيف قد ذكر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فيه انه يخرج عن الفطرة
الانسانية **المسئلة الرابعة والثلثون** في انقسام الموجود الى الواجب الوجود والممكن الوجود وبيان
من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه بيانه في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان
نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال الواجب بيانه في المقصد الثالث فقال
وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث لا
يعدم بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود وقد انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن
ولا احتمال للموجود غير ذلك **ووردت على الموجود من حيث هو قابل للتقسيم** كما هو شان مورد القسمة في
تقسيم من انه لا يقيد بشيء من القيود ولا يجرد عنها بل يوخذ مطلقا لا بشرط من القيود وقابلا للقيود المتقابلة
والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم او الوجود جواب سؤال يورد في معنى الامكان
هو ان ما وقع نسبة الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة او معدومة

لا يمكن انفكاكها منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين
وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب
ان يقال الماهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها بالامكان في
حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبارها في نفسها
من حيث هي لا بشرط ان يكون موجودة ولا بشرط ان يكون معدومة فانه يصح اعتبارها مع قطع النظر عنهما
كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا **ثم**
الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان المحسوسات قد يكون
بعضها آلة لملاحظة بعض آخر ولا يكون هو من حيث هو آلة لملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه
من هذه الحيثية بحكم من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا
ملتفتا اليه بنفسه كالمرآة فانها محسوسة بنفسها وآلة الاحساس بما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا
نظر الناظر اليها ليبصر فيها صورة وجهه المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة الا اليها من حيث انها
الا صورة الا المرآة ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لا يمكنه ان يحكم عليها
في هذه الحالة ومن هذه الحيثية بشيء من الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا اليها لنفسها لا لملاحظة صورة
فانه يمكنه ان يحكم عليها بحكم ما كذلك المعقولات قد يكون آلة لملاحظة غيرها من المعقولات غير
ملتفت اليها من حيث انفسها وذلك كجميع الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن

مما سوقه فی ذهنک فانه اذا التفت الیها من حیث انها صورة الشیء یکون آلة لملاحظة الشیء
بملحوظة فی نفسها ولا یمکنک ان تحکم علیها من هذه الجهة وفی هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها
ملحوظة بذاتها والتفت الیها من حیث نفسها فهی من حیث انها شیء من الاشیاء وحاصلة فی ذهنک یمکنک
ان تحکم علیها بانها جوهر او عرض او غیر ذلک فکذلک الصورة المدرکة بتلک القوة الوهمیة حیث تکون موجودة فی
بعضها اذا لوحظ بعضها غیر ملحوظ بنفسها وغیر ملتفت الیها بذاتها انها شیء الامکان والوجوب الازلی
والاتصاف بامثال ذلک فالامکان مثلا معنی معقول اذا اعتبره العقل لیعرف به حال الماهیة التی
هی معقول آخر بالقیاس الی الوجود والعدم کون آلة فی تعرف حال الماهیة والوجود ولا یشتغل السالخ بعقله
نفسه ولا یمکنه من هذه الجهة ان یحکم علیه بانه موجود ام لا ممکن حیث الامر واجب او غیر ذلک ثم اذا التفت
الیه بنفسه یمکنه ان یحکم علیه بانه معنی موجود فی الذهن وغیر موجود فی الخارج وانه واجب الوجود او ممکنه
للماهیة بناء انه لازم لماهیة الممکن کالماهیة او غیر ذلک غرض الشارح من هذا الکلام دفع شبهة ترد هٰهنا
وهی لو اتصف شیء بالامکان لوجب اتصافه به والا لامکن زوال الامکان عن ماهیة الممکن لما مرّ
من ان الامکان لازم لماهیة الممکن ووجب ایضا اتصافه بذلک الوجوب لما ذکرنا وهکذا فیتسلسل
الوجوبات فیلزم المحذور المذکور وتقریر الجواب ان الامکان حین تحکم علی الماهیة باتصافها به
آلة لنا فی التعقل لملاحظة حال الماهیة فلا یکون ملحوظا بذاته فلا یمکن الحکم علیه حینئذ بانه واجب الثبوت
للماهیة ام لا نعم اذا التفتنا الیه فی نفسه نحکم علیه بانه واجب ثبوته للماهیة وهذا الوجوب ایضا حین الحکم بان

الامکان واجب الثبوت للماهیة غیر ملحوظ بذاته لکونه آلة لملاحظة حال الامکان فلا یمکن ان یحکم
بانه واجب الثبوت للامکان الا اذا نظر الی ذلک الوجوب من حیث نفسه وهکذا فظهر ان الحکم
علی الماهیة بالامکان من حیث انه حکم علی الماهیة بالامکان لا یستلزم الحکم علی الامکان بالوجوب
وعدم الوجوب لیلزم جواز زوال الامکان او التسلسل نعم لو امکنا ان نعتبر الوجوب وجوب الوجوب
ووجوب وجوب الوجوب وهکذا الی غیر النهایة یلزم التسلسل لکن ینقطع باعتبارنا لامحالة فینقطع التسلسل
وهذا الشک مع جوابه یجریان فی جمیع المفهومات التی یتکرر نوعها بعینه اذ اذا فرض وجود فرد منها لزم
وجود فرد آخر کاللزوم مثلا فانه لو لزم شیء شیئا لزم لزومه وکذا اللزوم لزومه وهکذا حتی یتسلسل اللزومات
والا لزم جواز الانفکاک بین اللازم والملزوم ویجاب بان اللزوم مثلا اذا اعتبر ان احدهما
من حیث انه حال من اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار آلة لتعرف حالهما لیس من هذه الجهة یحکم
علیه بشیء من الاحکام واما ثانیا من حیث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة یحکم
علیه بانه لزومه له لازم وهکذا حتی ینقطع الاعتبار فجمیع امثال هذه الامور بحسب کونها اعتباریة
لا یلزم التسلسل فی الخارج وینقطع بانقطاع الاعتبار وهم ان معنی کون الشیء کاللزوم مثلا
اعتباریا لیس انه باختراع العقل لیلزم انه لو لم یعتبره العقل او فرض عدم العقل فهذه الحکم تحقق
فیتحقق الانفکاک بل معناه کون موضوعه فی نفس الامر بحیث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوما
المحمول فانک قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول فی ظرف لا یستلزم انتفاء الحمل فیه

فان قلت انتفاء مبدأ المحمول كاللزوم وان لم يستلزم انتفاء الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع
ايضا لبعض آخر فانتفاؤه يستلزم انتفاء الحمل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت
الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت نحكم بانتفاء اللزومات تحريها بمادر المطالب ليس من
انها ثبتيها الكلية من منشاء انتزاعات صحيحة بصور متغايرة وان كانت صحيحة بحيثية منشأ
انتزاع الموضوع الاصلي فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوته عليه او ثبوت
المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فتدبره
والحكم الذهني على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مع تعقله في العقل لان الامكان معقول قد مر ان الحكم
اذا لم يكن بامور خارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج
بل لما في نفس الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا
كونه محمولا على الموجودات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كيفية اتصاف الممكن بالامكان بعد تحقيق
كما هو شان المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه
لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج
في صحة الحكم مطلقا والامكان الذي سبق ابطاله فيما سبق حيث اثبت اعتبارية الامكان **والحاجة**
من خواص الممكن في حاجة الممكن لا المؤثر ويحتمل ان الحكم بها ضروري كما قال **والحكم بحاجة الممكن**
الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح **ضروري** اذ قد يجزم الصبيان بمجرد تصوره

بان يتصور

بان يتصور الممكن من حيث انه متساوي الطرفين بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه
ما به يترجح احد الطرفين المتساويين من الممكن على الآخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف
بان الممكن يحتاج في حصول احد طرفيه الى مرجح لامتناع الترجح بلا مرجح وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا
بانا اذا عرضنا هذه القضية مع عقولنا وجدنا الثاني اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاولي
لا يجري فيه التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله **وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح**
في كونه اوليا لان التصور الاولي انما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شيء آخر فتفاوته
وعدم حصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصور اطرافه او لنقص في الغريزة
او لفقد الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليه والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث
انه بعيد او معدوم او شيء آخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن الا من جهة ذلك
لا يتوقف به في حصوله الى النظر فان الحكم يكون اوليا وثبوته للممكن من الاشياء المتقدرة لا التفات
الالتفات الذهني الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فكون هذا الحكم نظريا ما يوجب خفاء
التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم ما يوجب نظرية
التصور المذكور كما توهم فيتوقف في الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل اشتهر بكلام القوم
كون اختلاف الاوليات في الجلاء والخفاء منحصرا في ان يكون لخفاء في تصورات الاطراف
وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن لا مانع ان يمنع بجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى ذاتها

الملك وتارة بحسب الاوقات المختلفة قيس لا ذهن واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين
النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا في الالحان المشتملة والمتنافرة فعلى هذا يكون
مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه بينهم
والخفاء بالنسبة اليهم لا مطلقا وذلك مما لا يشك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا
بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى الاخرين واما ما ذكر من الاختلاف في الشعر وبين
النظم والنثر والالحان المشتملة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالشعر المذكور من
قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وههنا بحث وهو ان كون حكم العقل بالحاجة
الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكروا ضروريته وذهبوا الى انه كسبي واستدل عليه بوجهين
الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهو يقتضي
مع الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهو ينافي التساوي
ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح
ولم يكن لغيره كان لذاته ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع
بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حدث بلا سبب
فيكون حقيقة فلا بد له من محدث وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث
منه والجواب ان الترجيح مع البطلان لا نجده لم قيل بترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر

البطلان وهو ان يكون الترجيح حقيقة بمعنى كونه امرا محققا مستقرا لا يقوم به في نفس الامر
امر حقيقي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بكونه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كذلك
هو ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون
للصانع اصلا وارادة وان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية
بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طبايعها جوهر متشاكل واشكالها مختلفة وانها
دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان تتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل
هذا العالم غير متناهية لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنبات كائنة
لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانت في قلس ومن جرى مجراه لم تقدموا ان يجعلوا العالم بجملته
كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق فما اتفق فيه ان كان على هيئة
بحسب الكون بقي ونسل وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وتلاشى قال وقد اجاب الشيخ في الشفاء عن هذا
فيقال فيه ان كان لم يكن ما لا يجوز فيه ولم يكن ما فرادا على قصور عن امر قد اتفق من غير ان يكون
بسبب اقتضاه وكذا من يزلق من شيء عن قصد فيقع في فتح وفي الشرا على كان من باب
كون الاسباب بالارادة او بالطبيعة فان القسر ايضا يرجع اليهما وليس هناك قسم ثالث فيكون
ان يتادى لا بالشعور الا الكثير مثلا والسبب الاراد الذي هناك غير النحو لم يكن لاجله كان
يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه والغاية الارادية يجب ان يكون الاجل الغرض فكان الغاية

في قصده وكان تصوره قد حرك النفس وحملها على الفعل فهو كان من جانب اصلا الشيخ قد وقع سهو منهم
حيث ان الاسباب قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض الا ان الذاتية هي التي يجب ان
يكون قد تصورها وتصورها قد حملها على الفعل وان القوة الاولى العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجوز ان
يكون هناك غاية ذاتية ايضا فيكون الفعل قد ادى اليها بالذات والا عرضية بالعرض ويكفي تصور الاولى
بجزئية فهو كذلك لا محالة فان قيل قد ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان القادر المختار يرجح في وقت دون
سائر الاوقات وكذا ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى ليس لها مرجح
حملها عن حدها قول بترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بحدوث حادث بلا الكون
بلا علة اجيب بانه لا نسلم انه من ترجيح الممكن بلا مرجح بل انه ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح
واستحالة غير مسلم فضلا عن ان يكون ضروريا فيه بحث ثم ان الامام الرازي ذكر لهم شبها على ان الممكن
بعد ما انه احتياج الممكن الى المؤثر وجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو مرجح لكنها صفة محتاجة الى
موصوف فهي من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك فيلزم التسلسل اشار الى
الجواب عنه بقوله والمؤثرية اعتبار عقلي ليست موجودة في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى ولا قدح
ذلك في اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان اتصاف الماهية بالمحمول لا يستلزم اتصافه بالوجود ومنها
ان تاثير المؤثر اما حال وجود الاثر فيلزم تحصيل الحاصل او حال عدمه فيلزم اجتماع
النقيضين واشار الى الجواب عنه بقوله والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث

انه

انه موجود يلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم
وان كان التاثير حين الوجود وزمان العدم محال انه في زمان الوجود لا في زمان العدم لكن
تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل ليس بمحال ومنها تقريره ان احتياج الممكن الى المؤثر في تاثير المؤثر اما في
ماهية الممكن بان يجعلها ماهية او في وجوده بان يجعله وجودا او في اتصاف الماهية بالوجود بان يجعلها متصفة به والكل باطل
اما الاول والثاني فلانه يقتضي بان الشيء عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف لا ولو فرض
ان شيء بر شيء الغير فلو كان كون الماهية ماهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير لصح سلب الماهية عن الماهية
وسلب الوجود عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه عند ارتفاع المجعول وهو ضروري
ضروري البطلان بحيث لا يقبل التشكيك اصلا والسر في ذلك هو ان مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود
كما مر مرارا واما الثالث فلان الاتصاف عدمي غير ثبوتي والا لزم التسلسل كما مر فلا يصلح ان يكون
اثر الموجود على ان التاثير في الاتصاف ايضا اما في ماهيته او في وجوده او في اتصاف ماهيته بالوجود فيعود
الكلام في اتصاف الاتصاف وهكذا الى غير النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتاثير المؤثر في الماهية
وتقريره ان الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تاثير المؤثر في الماهية لا بجعلها ماهية او وجودا
على ان يكون الجعل مركبا حتى المجعول والمجعول اليه بل ان كان المجعول اياه ماهية او وجودا فان جعلها
جعلا بسيطا غير مستتبع للمجعول اليه فاذا جعلها بهذا الجعل فرضها ان يكون موجودة فجعلها جاودا
فجعلها المبسوط واما كون الماهية ماهية فليس بمجعول اصلا لما مر في تقرير الشبهة فقوله وجعله

لاحق من تتمة الجواب كانه قيل ان كون الماهية ماهية ليس بجعل جاعل لكن كون الماهية موجودة

بجعل جاعل فما معنى تاثير المؤثر فاجاب بان كون الماهية موجودة اي بوجوب الاحتياج في فرض كون الماهية موجودة

بجعل البسيط الذي حققناه اذ ذلك هو معنى كون الماهية موجودة فلا يمكن ان يكون تاثير المؤثر مستقلا

بل هو تبع لتاثير المؤثر في الماهية بالجعل البسيط فمعنى الكلام ان تاثير المؤثر في الماهية يوجب كون الماهية موجودة

وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تاثير آخر هذا ما عندنا في هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر الحقيقي

هو تاثير المؤثر انما هو نفس الماهية الصادرة عن المؤثر وهو الذي عند المحققين هو موجودية باعتبار

[illegible] هو التحقيق كما قرر فيما نقل عن المحقق في شرح الاشارات لكن في الجواب اعتبار كون التاثير في الاحد

ايضا بان يجعله مجعولا بالجعل البسيط كما هو مختار استاذه قدس سره [illegible] ويمكن اعتبار كون الاثر

في الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر الحقيقي ما للتاثير هو هذا المفهوم [illegible] ان الحكم الضروري والاثر

الحقيقي امر واحد الكل بحيث لا يميز عن الموصوف بحيث بمعنى الصفة فيتصف به فما كان كون هذا الاثر

يتعلق تحقق المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان [illegible] حيث جعله جعلا بسيطا جعله بحيث كذا صدق ان

تاثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بوجه معنى الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ

قال في جواب من سئله عن هذه المسئلة هو جعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش [illegible] جعل المشمش موجودا

ومنها انه لو احتاج الممكن في عدمه الى المؤثر لاحتاج عدمه اليه لاستحالة نسبة الايجاد الى العدم لكونه

محضا لا يصح ان يكون اثر الشيء والجواب انه انما لزم ان عدم الممكن نفي محض ان اريد به

ان لا يكون له تحقق اصلا لا ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون له تحقق في الخارج فقط

فلا نسلم ان العدم لا يصح ان يكون اثر الشيء الا ترى ان عدم المعلول مستند الى عدم علته وان

معنى القدرة والتاثير ليس الا ترتب الفعل وصحة ترك الفعل ولا شبهة في صحة ذلك من القادر فان القادر لكم

ان القادر ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لا بكم بان المعلول ان شاء فعل وان شاء لم يفعل القادر وان كان متلازمين

واليه اشار المصنف بقوله **وعدم الممكن يستند الى عدم علته** **المسألة الثانية والثلاثون**

في ان الممكن في حال وجوده محتاج الى المؤثر ولا يستغني عنه بمجرد الحدوث كما قال **والممكن الباقي**

مفتقر الى المؤثر ما دام باقيا **لوجود علته** اي علة الافتقار لو كان علة الافتقار هي الامكان

وهو من لوازم ماهية الممكن كما مر فدوام الامكان يقتضي دوام الافتقار لا محالة وهذا مذهب من قال

ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من قال انها الحدوث وحده او مع الامكان

شطرا او شرطا فيلزمه كون الممكن بعد ان يحدث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد التزم

جماعة منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بشبهة جزئية كالبناء

الباقي بعد البناء وسيأتي دفع ذلك وذهب جماعة منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة

بتعاقب الامثال وتبادل الوجود على ما عدم بعينه والاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى

والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي حال

بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محال لان اما الاول فلانه اذ لا معنى

الشيء لم يؤثر الا تأثيره فيه واما الاول فلان التأثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي كان حاصلا

قبل فيلزم تحصيل الحاصل او تحصيل ما هو حاصل وانه الوجود الجديد فيكون التأثير في امر جديد لا في الاول هو خلاف

المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني غير كون التأثير في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول

الذي هو المراد من البقاء لا بحيث يلزم خلاف الفرض اذ المتبادر من البقاء البقاء ان يكون الاول انقطاع

وان يستمر الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في الزمان الاول من غير

انقطاع فحينئذ بناء على ما ذكر يكون التأثير في وجود جديد بهذا المعنى ولا يلزم خلاف

الفرض لان المراد من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وان كان متجددا بحسب

في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك ما قال المحقق الشريف ويعترض عليه على النحو المختار

بان الامكان علة حاجة الممكن في احد وجهيه فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه الى

المؤثر واما احتياجه في صفة وجهه الى بقائه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن

بالوجود في زمان حدوثه لما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته ذاته الى طرفيه وجب ان يكون ذلك الاتصاف من

الوجود اليه وبقاؤه الاتصاف في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء النسبة لازم له فيه

حد ذاته فكما استحال اقتضاء الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني

وكما ان الاتصاف بالوجود في زمان الحدوث محتاج الى المؤثر كذلك الاتصاف في الزمان الثاني والاول

هو الاتصاف بحدوث الوجود والثاني هو الاتصاف ببقاء الوجود فهو في وجهي ابتدائه وفي استمراره محتاج الى المؤثر

الذي يفيد الوجود ويديمه وحاجته اليه في حال حدوثه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع

فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا بل يتلاشى عند تحقق ذلك الانقطاع كما

انقطاع نور الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوؤه وما تمسك به من مثال البناء فهو بعيد عن الكلام

في العلل الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في تحقيقه بل انما هو بحركاته شيئا فشيئا لحركات الاجزاء

من الاخشاب واللبنات وتلك العلل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع

مستندة لا محالة الى علة غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها

انتهى كلام الشريف اقول المقرر ان تقرر الاحتياج بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة

ترجح احد طرفيه على الآخر فاذا حصل ترجيح تلك العلة الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى الوجود

الحاصل بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة لانه وقت الحصول لم يكن الامكان

من لوازم ماهية الممكن لا يتصور بينهما اذا نظرنا الى ماهية الممكن وجدنا متساوية النسبة الى الطرفين فهي

محتاجة في ترجح احدهما الى علة والممكن المفروض فيما بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه انه ماهية

محتاجة في ترجح الوجود الحاصل له الى علة في كل آن وهذا المقرر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا

كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في الزمان الاول فانه اذا كان

عينه فلم لا يجوز ان يكون قد تقرر بنفسه بعد ان ترجح بعلته ولم يحتج ان يبقى علته الى الظفر

ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعدها ولو قليلا لا مثل الضوء الحادث من الشمس

في المستغني فانتبه بره انه لم يجب ان يكون بين الضدين ولم لا يجوز ان يكون بين الشيئين وقوع فلا يقع
بجواب المذكور قوله فكما استحال اقتضاء الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان
الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في الزمان الاول يستند الى المؤثر كذلك اتصافه في الزمان الثاني
قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا لوجوده في الزمان الثاني ولا ان يكون مستندا الى المؤثر
في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود
الاول وهو ممنوع كما عرفت الذي يقع مادة الشبهة هو ان يعلم ما هو المراد من المرجح والعلة
المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعي للفاعل الى الترك
المتساويين بالنسبة الى الفاعل في حد ذاته وليس هو مفيدا لوجود الفعل انما هو الفاعل المختار والداعي
مرجح فيما نحن بصدده وليس هو المعنى المراد منه في الوجود لماهية الممكن وتفسيره انه فان تساوي طرفي
الوجود والعدم بالنسبة لماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل
القادر هو الذي يصح منه الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى ايثار الافادة ويرجحها في نظره
وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك الذين كلاهما مقدوران له ومن شانه ان يصدر
كل منهما منه متساويين في النظر اليه وليس الوجود والعدم كذلك بالنسبة الى ماهية الممكن اذ ليس ماهية
الممكن بحيث يصح ان يحصل منه الوجود والعدم لكنهما متساويا الصدور بالنظر الى ذاته فاحتاج
الى المرجح ليدعوه الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود او العدم منه اصلا فيحتاج الى المرجح

يقتضي احدهما لها فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجوده والمراد من العلية افادة الوجود
الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة كالنفس لذي النفس والنور
مضى فلا يمكن تحقق المعلول الا بالعلة كما لا يمكن تحقق التابع الا بالمتبوع والنفس الا بذي النفس
وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلل المعدة الى الفاعل لا ايجاد كنسبة الداعي الى الفاعل المختار
والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الاثار الطبيعية
ومفيد الوجود لها انما هو المفارق الواهب لكل مستعد ما استعد له من الصور والهيئات ومما يوضح
ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع في الوجود هو انه قد تقرر مرارا ان المعقول والمفهوم من الوجوب
ليس من الكون فالواجب الوجود لذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد
من العلة هو الغير الذي يكون كون الممكن به فاثر العلة في الممكن هو انها تجعله كائنا وقد مر ان الوجوب
الذاتي لا يمكن ان يستند الى ما سوى الذات بان تجعل شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول
كائنا جعلته كائنا بذاتها لا بذاته والا لزم ان تجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم جواز استناد
الوجوب الذاتي الى الغير فظهر ان كون المعلول كائنا هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له كون
بالعلة لانه ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان
كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون
بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم

المطالب وفيه على النهج الذي قررناه مرقاة لا مقام التوحيد الذي هو قرة عين العارفين فليفهم
ولا قوة الا بالله **المسئلة السابعة والثلثون** في ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لان
وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل موجبا لكونه موجبا فتشاركه هذه المسئلة مع المسئلة التي
في علة الامكان قال **ولهذا** اشارة الى ما دل عليه قوله لا حجة اي لكون علة الافتقار هي
الامكان لا الحدوث **جاز** اي امكانا عقليا **استناد القديم الممكن الى المؤثر** كما كان لنا
بعينه افتقار الممكن الباقي اليه والحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في
ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث
الباقي او لا كما في القديم الممكن فان قلت ما الفائدة فيه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر
لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال بقاء فلو الممكن محتاجه حال البقاء لكن حاجة العلة
الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن بحاجته حال البقاء ايضا اثبات للامكان لانحصر في البقاء ان
وانما قيد المؤثر بقوله **الموجب** لما يأتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار **لو امكن** اي لو امكن
القديم الممكن بان كان مؤثرا او متاثرا وحمل الشارح المقاصد على المؤثر القديم الممكن
على ما يدعيه الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرناه اظهر **ولا يمكن استناده الى المختار** وهذا الحكم
صحيح ليس داخلا في حيز المعلق فقد ثبت انه لا يمكن استناد القديم الممكن الا الى المؤثر الموجب لان
القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة

والمتكلمين

والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكره صاحب المواقف عليه عن الامدي من انه قال يجوز
قصد الشيء الى ايجاده حال ايجاده في حدوث كونه بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثره
قديما وحمل كلام الامدي في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار ولا ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يستلزمان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من الطبائع
الجسمانية ولا انه ازلا تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه على انه صادر عن تمام
نفي القدرة والاختيار عن الصانع والاكثرون منهم يرون ايجابه بالذات لا فاعلا بالاختيار انه
من ان يمنع وقال شارح المواقف ويؤيده كلام الامدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون
على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع
مقدميها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما
وفيه نظر فقد قيل انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع فلا بد ان يكون القصد مقارنا
لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال ان الممتنع هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل
وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم
عليه زمانا لكن القصد الا ان فايدة الا في كلام شرح المواقف واقول الحق ان استناد الممكن الى المختار
بالاختيار الزائد على الذات ممتنع لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا

لا ايجاد ما هو موجود حين الاشياء بل كان الاشياء الزائدة ما كان الاشياء الواجب عند المتكلمين او قصدا

كالاشياء الزائدة وذلك ضروري بحيث لا يقبل التشكيك والحكماء ينفون القصد عن الواجب لانهم يجوزون القصد

بالاشياء الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يكون الا لامر صالح بالنظر الا الى غيره فلو كان

الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان ذلك القصد طالب لمصلحة لا الفعل نفسه

او لا بالنظر اليه وهو قبيح في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاشياء مطلقا فانهم مصرحون بكونه تعالى فاعلا

بالاشياء الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه تعالى فاعل بالرضا

يقولون انه فاعل بالقصد ويجوزون المختار عندهم بهذا المعنى وذلك مصرح به في كتب الشيخ وهو المراد

من كلام شرح الاشارات الا ترى الى قوله ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته يعني انهما

عين ذاته لا كما يقوله المتكلمون وكلام المحقق هنا حيث منع استلزام القديم الممكن الى المحتاج المختار على رأي

المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق القصد عليه او سهل بوجهه

ذلك الاصطلاح ومما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف قدس سره **المسألة الثانية**

والعشرون في انه لا قديم سوى الله الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال **لا قديم**

ازلا بالذات ولا بالزمان **سوى الله تعالى** وذلك لان ما سوى الله تعالى اما واجب او ممكن

والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم

او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث من نفي الشريك

واما انه لا ممكن قديما فلما سيأتي في المقصد الثالث من حدوث الاجسام وعرضها ونفوسها

المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيأتي

في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته عين ذاته ولا يصح ما ذكرنا الا على تقدير نفي **زيادة**

وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة القائلون

بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها وخصص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم

قائلا ان صفات الله تعالى ليست غيره ولا عينه واما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تعالى قدما

الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم

قدم شيء مما سوى الله لان القديم هو الاول الموجود لا الثابت هذا حال المتكلمين للاسلام واما غيرهم

فقالت النصارى بالقدماء الثلاثة المشهورة والثنوية من المجوس بقدم النور والظلمة والحرنانيون

منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري والنفس وواحد كانت شريرة او سماوية

وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد

المحقق انه لا قديم ثابت محقق سوى الله تعالى لا انه يمتنع قدم ما سوى الله تعالى وذلك لما سيأتي

من انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون

قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبتنيا على التحرك والسكون

الممتنع ثبوتهما للمجردات ولا دليل حدوث النفوس لكونه مبتنيا على الاتحاد والكثرة

وغيره فلا يجري في العقول كما ستعرف ولا دليل على حدوث الزمان سوى ذلك وما يقال من ان
العدم في الحدوث الزماني انما يجمع سوى الزمان ابو الاجماع ليس بشيء لانهم يجوزون ثبوت الصانع
والاجماع على تقرير ثبوته وليس شرعي متوقف على اثبات الصانع تعالى نعم من قال منهم من جعل
الافتقار الامكان لا الحدوث ذلك لكن حينئذ يكون مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول
تتفرع على تقرير عليه روايات في مسئلة الحدوث انك الى الغير **المسئلة التاسعة والثلاثون** في عدم احتياج
الحادث الى المادة والمدة خلافا للحكماء وتقرير مذهبهم اما في افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل حادث
لو لم يكن كونه بعد ما لا قبلية قبلية فذات قبل لا يوجد مع البعد كالقبلية اللاحق فلا
وانما الثابتة الى القبل والبعد منها معا قبل زوال قبلية لم تتحقق البعدية وليس معروض القبل
بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد صح ان يكون بعد والنفس الى عدم لانه يكون قبل
وبعد فاذن هناك شيء آخر متجدد متصرم غير قار الذات متصل في ذاته اذ لو جاز ان
يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركة فيكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث
ويكون هو ابتداء الحركة وحدوث الحوادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء
الحركة فلذا ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة والحركة وقد تقرر امتناع
شيء في المتصل من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات
متصل اتصال المقادير هو المراد من الزمان والمدة واما افتقار الحادث الى المادة هي

الصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود او ممكن
واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال
مقدورا عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا
في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له
بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهو الامكان وليس
شيئا معقولا بنفسه لان الامكان لكون الشيء في الاعيان كالبياض يمكن ان يوجد او
بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كالجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى
شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوع فالامكان
الذي للحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى
وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود الموضوع موضوع بالقياس الى الامكان
الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه
ان كان صورة قال المص في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى
وجود الوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض ما الامكان في الكل
الا وجود بالعرض فهو كون الشيء بالقياس الى الوجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر
كما في الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او في المادة يمكن ان يصير هواء او

يمكن ان يصير بجهة الفعل وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد معها وهو محلها ولها
بالقياس الى الوجود بالذات فيكون الشيء بالقياس الى الجهة لا يخ اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في
موضوع او مادة او مع مادة كالنفس فيمكن ان يوجد او يمكن ذلك الصورة والنفس ومحلها
الامكان في الاحتياج الى الموضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجوده ولا ان
واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا
الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن
ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر
من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان جوهرا فذلك المحال
واذا لم يكن جوهرا فهو عارض وقد فرض غير عارض لشيء هف واما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون
محدثا فهو ان كان ممكنا كان دائم الوجود وان لم يكن ممكنا كان ممتنع الوجود وقد ذكرنا ان امكان
الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد ان لم يكن حالة فيها
وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة
وهي يختلف بالقرب والبعد ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل واما ما يطلق اسم الامكان
عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجوداتها وكذا الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق

واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة
مختلفة من موجودات العالم باسرها وهذا الاختلاف احوال الموضوعات في انفسها قال فهذا
تحقيق هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تقدمت بها ثم تعرض لاعتراضات الامام فردها
ومن جملتها انه قال الشيخ قد جعله نفس موصوف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خلط فيه بسبب عدم
التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او
ممكنا والاول مع كونه وصفا لغيره والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب
بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في
الخارج وهو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء قد يصح وجود ذلك الشيء
في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر يعتبره
العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم ان الامام منع هذين الحكمين في هذا الكتاب وشرح الاشارات
قوله ويفتقر الى حدوث المدة والمادة والاقوم انتهى لكونهما حادثتين ايضا لما بيناه من حدوث الاشياء
فان المدة والمادة لا يمكن تحققها بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى الجسم واما المادة
فلامتناع خلوها عما يحلها جميعا من الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة والمادة لزم التسلسل والجواب
ان كان مسبوقا بالعدم وهي متقدمة صالح الغرض وقوع الحادث في اي جزء من الاجزاء الزمانية
المتقدمة فلا محالة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة موجبة لاختصاص حدوثه

وتعيينه وقوله ذلك العدم المتقدم لان يقال ان الحادث ممتنع او ممكن في ذلك العدم واما ان يعبر عن ذلك
غير متقدم فلا يحتاج اليه لعدم الحاجة في تشخيص وقت الحدوث الا ان ذلك الاعتبار المذكور فيه جواز ان يتعين
لا وقت فيه وعدم التخلف المتقدم بين الاقرب لان يقال ان الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع ومنها ما
مر تبطه القول فيه في بحث حدوث الاجسام ان شاء الله تعالى المسئلة الاربعون في ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه هو قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة قديمة هو
اقول استند لا عدم حقه فرض لا عدم الواجب بالذات وهو مح الفصل الثالث في الماهية ولواحقها
من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة وست عشرة مسئلة
اما المقدمة ففي اشتقاق لفظ الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة
قال وهي اي هذه اللفظة مشتقة عما هو فالياء فيها للنسبة فمعناها المنسوب الى ما هو وانما نسبت اليه لانه
يقع جوابا عنه وهو اي الماهية والشيء كثر ما نسبت الخبرة بحسب حل الدال عليه هذا هو مستهما قال شارح القديم
وقد يعبر بها عن الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم محصل وزعم بعضهم انها
في العقد الفاعلية وليس كذلك لان الاخص به الشيء يكون مجعولا لا به يكون الشيء ذلك الشيء
ويطلق هذه اللفظة على الامر المعقول اي الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذا كان حاصلا
في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود وحصره كلية
بالفعل فلا يطلق على الموجود الخارجي حقيقة بحيث يلحقه اذ لا يلحظ باعتبار لا باعتبار الوجود الا على العموم الشخص

من حيث هي شخصية لان التشخص يساوق الوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اي على الماهية مع اعتبار
الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذه الاطلاقات جارية مجرى الحكم العرفي
لكونه بحسب الاغلب الاكثر وقد يطلق على الشيء بلا اعتبار فرق بينها وامثالها فلا وجه في ان
كلا من الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية هو قال والكلي من المعقولات الثانية فان من الماهيات ما تعرض
تعرض لما صدق عليه في العقل كما تقرر الا ترى ان كون الانسان مثلا ماهية اي معقولا في جواب
ما هو امر لا يتحقق الا عارضا في الذهن المسئلة الثانية في مغايرة الماهية لما يحمل عليها ويصدق عليها
من العوارض وانما احتاجت الى البيان لامكان الاشتباه لمكان صدقها عليها بخلاف الامور
المباينة لها حيث لا تصدق عليها فلا اشتباه قال وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من العوارض والاحوال
ولهذا عبر بلفظ الحقيقة عن الماهية لما يعرض لها اي يحمل عليها من الاعتبارات من الاحوال الثابتة لها
سواء كانت اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة والا اي ان لم يكن كذلك بل كانت عينها
لما صدق في ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض على ما ينافيه اي تلك العوارض مثلا لو كانت
الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان على الكثير المنافي لها ولكن
فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج
اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة
وما ليس بزوج من حيث اعتبار قد ترو وكون الماهية سواء كانت مركبة او مفردة ولهذا عبر بلفظ الماهية

يخص بكونه فردا منها أي لتلك الماهية يخصه مع مخصصه فإن الإنسان الواحد مثلا من حيث هو واحد

مقابل للإنسان الكثير من حيث هو كثير وهي أي الماهية مأخوذة من حيث هي غير مأخوذة مع شيء من

فإن الإنسان المأخوذ من حيث هو إنسان غير مأخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة لا إنسان

فقط لا إنسان ضاحك ولا إنسان كاتب ولا إنسان واحد ولا إنسان كثير إلى غير ذلك ولكن يشترط

بعدم التعبير عليه بهذا المعنى للمعدول إلا الظرف ولذا لم يؤنثه بأن قيل هل الإنسان من

حيث هو إنسان كاتب أو ليس بكاتب فالجواب السلب المحض أي ليس بكاتب ولا شيء من الأشياء

قبل الحيثية لا بعدها أي بذكر حرف السلب قبل الحيثية بأن يقال الإنسان ليس من حيث هو إنسان

بكاتب لا بعد الحيثية بأن يقال الإنسان من حيث هو إنسان ليس بكاتب لأن هذه الصيغة

للإيجاب العدولي كأنه قيل الإنسان من حيث هو إنسان شيء هو اللاكاتب مثلا وهو باطل وإلى

هذا أشار الشيخ حيث قال في خامسة إلهيات الشفاء فإن سأل سائل وقال الإنسانية يجوز أن

يقولوا إنها ليست كذا ولكنها غير كونها إنسانية بما هي إنسانية فقط لا يجب أنها من حيث

إنسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وإن قال الطرف في النقيض لكن الترجيح حاصل فسبق

بجواب باختيار أحد النقيضين بخلاف إذا أخر فإنه لا يكون إن حاضر كان في هل الإنسان كاتب

أو ضاحك أو هل الإنسان كاتب أو لا كاتب فليس يجاب أصلا المسؤول ثم في

اعتبارات الماهية بالقياس إلى عوارضها من الاعتبارات التي مرت مغايرتها لما هي

الاول

الأول اعتبار الماهية بشرط أن يكون معها شيء من تلك الاعتبارات الثاني اعتبارها

لا بشرط أن يكون معها شيء منها ولا بشرط أن لا يكون معها شيء منها وتسمى الماهية بالاعتبار الأول

الماهية المجردة والماهية بشرط لا شيء وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وبالاعتبار

الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء واعلم أن قولهم الماهية بشرط لا يستعمل في معنيين

أحدهما أن يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الأمور الزائدة عليها سواء كانت عارضة

لها أو لازمة إياها وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية والمعنى الثاني

هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط لا جزء وما دة وهو أن يعتبر انضمام شيء آخر إليها لا من حيث

داخل فيها ومحصل إياها بل من حيث هو أمر زائد عليها وقد حصل منها مجموع لا تصدق

هي عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء والماهية الإنسان ومادة لها والمعنيين

من بين والمعنى الأول هو المشهور من المتأخرين كما صرح به في شرح المقاصد علامة الذي

بالغ الشيخ في نفي وجوده كما ذكرناه والمجرد هو المجزوم بأنه لا يوجد في الخارج إذ الوجود في الخارج

من اللواحق التي فرض تجردها وقيل هو في الذهن أيضا لكون الوجود الذهني أيضا من تلك اللواحق

ودفع بأن في الذهن من المخاصية كما ترى أن يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه فله أن يعتبر الماهية مجردة

عن العوارض الذهنية وإن كانت غير خالية عنها في نفس الأمر ولذلك أمكن أن يحكم على الماهية

المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في الخارج مع استنادها إلى الحكم على شيء تصوره لا يجوز

فنظيره ما تقرر من ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من المعدوم المطلق باعتبار وجوده
الذهني وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فهذا ايضا الماهية بشرط لا قد تعرض لها الوجود الذهني فهي بحسب
ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة
بها وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب الوصف العارض له قسم من المعلوم
بوجه ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرد قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان الكلي يوجد في الذهن
من الملتبسات في مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يعتبرها مجردة باعتبار غير مطابق للواقع
والاعتبار الغير المطابق للواقع فيصدق ان الكلي يوجد في الذهن لكن مجردا فيلزم منه ان الحكم على الشيء بشرط التجرد
لا يوجد في الذهن ايضا لان المجرد بحسب نفس الامر لا يوجد في الذهن اذ ذاك لا يعرضه التشخص والوجود والا
فلا يصدق ان الكلي يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يحكم بالفرض مطابق للواقع واجيب بان الماهية
لا بشرط المجردة الا باعتبار العقل كما لاحق فلا يمتنع وجودها في الخارج ايضا لكن مقرونا بالعوارض
العقل مجردة عنها لانا نقول الفرق بانه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار الذهن ولا يوجد في
الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج من اعتبار الذهن فتدبر وقد تلخص المقام بانه ان اريد ان
الماهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في
الفرض العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد به انه يوجد
في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الامر صادقا فذلك

مما لا يشك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد في الاعتبار الخارجي ففيه ولا يوجد
انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه وجوه الاحتمالات
بعد تحصيلها بالخلاف من العقلاء وحصل في جميعها ان مرجع الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا
ليس في نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن
فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا وهو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد
في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا في الامن تقييد نفي الوجود بالمعنى الاول في الخارج كما في الوجود
الخارجي من الملاحظة المرفوض عدمها هو المذكور في كتب المتأخرين لكن الشيخ في اول فصل الالهيات الشفاء
بل على كون الماهية من حيث هي ليست الا هي في المسئلة السابقة قال وبهذا يتبين ان الحيوان
وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يلحقه خصوص وعموم وليس يجب ان
الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يلحقه خصوص او عموم وذلك انه لو كان يجب في الحيوان
ان لا يلحقه خصوص او عموم لم يكن حيوانا خاصا ولا حيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق
بين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء آخر وبين ان نقول الحيوان بما هو حيوان
مجردا بشرط لا شيء آخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان بشرط ان لا يكون شيء آخر
موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون مثل الافلاطونية موجودة في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء
موجود في الذهن فقط انتهى كلام الشيخ فليتدبر وللمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الحيوان الذي

في الشفاء وتحقيقه في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول
مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع
حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق
وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا
بنفسه وبما انضاف اليه المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل
حين يقال على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط وهذا ان شئت كان في ان المعنى الاول يقال على
هو بحق الخبرية الا ان الاخر معه لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى وليس فصلا ولحق
بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى باعتبار الاول مادة وباعتبار الثاني جنسا
وباعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان قرن به
الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة
واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان لحقه
الناطق تحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
متحصلا ومتحصلا كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدم تقدم الجزء في الوجودين

الحيوان

والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد حين يوجد في
الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم
يتعين في شيء بعينه وغيره ثم يتخصص ويصير هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان
نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي ينضاف اليه في تحصيله لا فيه لحصوله في العقل مرة
بجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكنه الانسان فقط الفرق بين الاشياء
التي تحمل على معنى ويجعله اشياء مختلفة الحقائق بين الاشياء التي تدخل عليه ويجعله متحققا
انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتأخرون بان هذا اصطلاحي وحكموا بان قول المحقق
وقد يؤخذ الماهية مجردة فاخذها فقط في بعض النسخ جميع . هذا بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون
هو الماهية بشرط لا شيء غلط في الاصطلاح حيث لا يصح على المعنى الاول لان قوله مجردة
عنها . هذا ما افاده ولا وجه فيه لما عداه ولا يحمل حمله على المعنى الثاني لمكان قوله
ولا توجد الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها
في الخارج قال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ
بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول
وليس بجزء اصلا واتفق له جعل الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال
عليه يقع جزءا من حده اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشعر بانه ليس في نفسه

وفي كلام الشارح لا قوله وصادق على المجموع الحاصل منه ومن ما انضاف اليه ثم قال انها
خبط ظاهر وخلط لا ذكره في شرح الاشارات بل اشتهر من المتأخرين وفيه شهادة على تقدم
باهر التجريد من النفيس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان يشتبه عليه مثله كلام شرح المقاصد
وتبعه الشارح القوشجي في شرح التجريد في اسناد هذا الخبط والخلط الى المصنف قال المحقق الشريف بعد تحرير الاصطلاحين
اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله مخروطة عنه جميع ما عداها قد تم به المعنى الاول واما قوله
وانضم اليها فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول فهو اشارة الى التعبير في المعنى الثاني بالانضمام
وحده والمذكور ههنا هو الانضمام فيضا لا انا نقول لا فائدة لقيد الانضمام وما يترتب عليه من
كيف هناك مجموع لا يصدق عليه ومن اجزائه في المعنى الاول اشى ثم ان سيد المدققين … من
من اسناد الخلط والخبط الى المصنف وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر ان ليس هناك اصطلاحان
فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها وحاصل كلامه في المقام
هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شي من اللواحق اصلا كما اعتبر في المعنى
كذلك وهو المعنى الاول في لا بشرط الشي بل بحيث ان يكون ذاته ولا يكون لما قارنها مدخل في
زايد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد الماهية عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج
اذ كل ما يوجد في الخارج فهو متحد مع ما يقارنه مما كان ذاتيا لها او عارضا لان الماهية
مع لواحق من المحمولات وهي متحدة مع عوارضها في الخارج لكن معنى … ذلك فهذا هو المراد

ولكن اراد

ولكن اراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الماهية قد توجد بشرط لا شي ان تعتبر معنى الماهية بشرط ان يكون
ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع
ولم يصح ولكنه اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جزء من الحيوان الانسان
واثبت لعجبه ان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب والسابق
يتقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج فيصح جعل الماهية في حيث انها مادة
ما عليه الشيخ من ان عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون الماهية بشرط
لا شي جزء للماهية المأخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون
التحليل العقلي كيف لا وقرائنه للعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقة
في المقام واما طريقة المحقق الدواني فهو ان تجريد الماهية امر مختلف فان ليس للامور ما يعتبر
تجريده بان ليس للامر دون آخر وبما اعتبر في ليس له جميع الامور وهي بهذا الاعتبار
في الخارج لانها اذا اعتبرت مجردة بحيث لا قيد يحصلا اجزاء صلاحيتها للعوارض العينية فهي بهذا الاعتبار
غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لابد له من تعين خاص وهو يخصصه زائدا على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار
واذا اعتبرت مجردة عن ليس له شي آخر معين او اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه …
لا بشرط ان لا يتصف بالعوارض فيكون هو مأخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى
العوارض فهو موجود ومحل النفس فالذي نفى المحقق وجوده هو الماهية بشرط لا شي مطلقا وهو لا ينافي (؟)

الشيخ من وجه المهية بشرط لا شيء في الجملة فان قدر المعتبر في المادة اما التجرد عن جميع ما عداه او
عن بعضه وعلى الاول لا يكون مخصصا اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون مخصصا
في الجملة فلا يصح كلام المحقق قدس سره المعتبر في مادة الشيء التجرد بالنسبة اليه فكلما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء
فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص
اى بحيث لو انضم اليه الشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير
محمول عليه المجموع والمحقق حيث حكم باشتراط المادة اراد المهية باعتبار التجرد عن جميع ما عداها
وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال الامر في ترجيح احدى الروايتين فيما ان
يحمل قوله محذوف عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوف عنها جميع ما عداها
وح لا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خفاء في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار
التجريد بالنظر الى البعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير
في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول
اظهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام واقول بالله التوفيق في تحقيق المقام انه لما تقرر في المقدمة
السابعة ان المهية من حيث هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية
وان جميع المرجحات محصلة كانت او معددة منفية عنها في تلك المرتبة فالمهية في تلك المرتبة
محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة فقول المحقق محذوف عنها ما عداها اشارة الى المهية في تلك

بحيثية

بحيثية على ان يكون محذوفا حالا عن المهية لا مفعولا ثانيا لقوله يؤخذ بل المفعول الثاني انما هو
قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالمهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقسمها الى الاعتبارات
الثلثة فالمراد من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في
نفس الامر هو المعتبر في المهية المجردة التي هي قسم من المهية المحذوف عنها ما عداها التي هي المقسم
فمعنى الحذف في كلام المحقق هو معنى فقط وجوده وهذا انما في كلام الشيخ حيث يعبر بهما عن المهية
من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة فهو ان اعتبار المهية
المحذوف عنها ما عداها لما يستلزم اعتبارها تامة محصلة فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان تعتبر
تامة بذاتها ولان يعتبر تامة بذاتها ولان يعتبر غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة في تحصيلها وتحققها
الى امر اخر يتضمن اياه ويتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير تامة بل محتاجة الى امر اخر سواء كان
ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا لها نحوا من التحصيل غير التقوم فهي قابلة لان تعتبر
مع ذلك الامر وبشرطه ولان يعتبر لا بشرطه ولا بشرط عدمه بل من حيث هي قابلة لذلك الامر
فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا فكلما فرض منضما
اليها مقارنا لها يكون زائدا عليها لا محالة ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع ومتحدا معه
بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار اعتبار اخذها بشرط لا شيء اخر فلا يصح ان يتحد بها
الاعتبار شيء اخر فصح ان المهية المجردة وبشرط لا شيء التي كلما يفرض منضما اليها يكون زائدا

عليها كلي من غير تعرض لها لذلك المجموع ولذلك عبر المص عن الماهية المجردة التي هي القسم الاول من
الاقسام الثلثة بقوله بحيث لو انضم اليها ما ولا ينافي ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة
في بعضها الا لبعض سواء كان هناك اصطلاح آخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح
وا شاع جعل الماهية بشرط لا بهذا المعنى اعني لتنبيه الاجمع ما يقارنها مطلق لا ينافي جعلها وجعل الماهية
اعني الماهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها كجزاد ان قارنها ما يجعلها كالصلاة بحيث يجوز العقل وجودها بعينه
كمادة الصور الجسمية فانها نوع محصل في نفسه وجنس غير محصل بالقياس الى ما يحلها من الصور النوعية فاذا
اخذت بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل جعلها في الخارج بلا مقارنتها من المحصلات
الشخصية كما تقرر في مقامه فلعل كلام المص على هذا المشهور واندفع توهم التخلص من غير تكلف ولا تمحل
اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم انه بما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة الماهية المجردة
ما عداها في نفس المرتبة وجعل الاقسام الماهية الملحوظة مع ما عداها جعلا وعدما في نفس الامر
اندفع ما من توهم تجويز كون الشيء قسيما لنفسه بان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى الماهية المجردة
اي بشرط لا والى الماهية المخلوطة اي بشرط شيء والى الماهية من حيث هي اي الماهية لا بشرط شيء
ولا شك ان الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام فقد
جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان الاطلاق
الماهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد للماهية بهذا الاعتبار والفرق

بجعل مورد القسمة حال الماهية فهذا ان مآل المضاف اليه الماهية ايضا معتبر باعتبار ما ولا يلزم
ورود الشبهة والتوهم المذكور بل قطعا لان قسيم الشيء لابد ان يكون مغايرا له في الجملة
بالضرورة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا ويؤخذ اي الماهية لا بشرط شيء اي حيث
هي هي من غير التفات الى انه هل يقارنها شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم الثالث
من الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني الماهية بشرط شيء لظهوره
فان الحقائق المركبة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان يوجد ماهية الا ويخصها شيء من العوارض
فلا حاجة الا اخذ هذا القسم واعتباره من تتمة الاعتبار على سبيل الشك ولا يشير اليه وهو
اي الماهية الماخوذة لا بشرط شيء والثابتة بحسب الخبر كلي طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي
الطبيعة التي تعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا او يصدق تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول
خامسة من الهيات الشفاء في بيان معنى الكلي والجزئي ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي
من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين
وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث الطبيعة ان يحمل على
كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال
كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين انما منع منه ان منع سبب ويدل عليه
وليد مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي

لا يمنع نفس تصوره عن ان يقع على كثيرين وحينئذ يكون الكلي المستعمل في المنطق ما اشبه به
واما الجزئي فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال على كثير كذات زيد المشار اليه فانه يستحيل ان
يتوهم الا له وحده اقول ينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى نحو الادراك الذي
يمنع من فرض الصدق على كثيرين لا انه نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهو
النحو هو العلم الاحساسي الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل
من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالآلات الحسية
فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هنا يظهر الفرق ظهورا تاما بين الجزئي والكلي
مثل الاثر حيث يمنع فرض صدق احدهما على كثيرين دون الآخر مع اشتراكهما في امتناع
الصدق في نفس الامر على كثيرين هذا وقال فيها وهو في بيان كيفية تحقق الكلية الطبيعية
بهذه العبارة فقد تحقق اذن ان الكلي في الموجودات هو هذه الطبيعة عارضا لها
احد المعاني التي نسميها كلية ثم قال وقد يتفق مع الوجود هذه الكلية ولا يجعل لهذه الكلية
في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية الموجودة
وان كانت ذاتها لا بمعنى انه موجود في زيد كان بالعرض لهذه الانسانية في زيد لا تحصل
لها وهي في عمرو والا ما كان من العوارض جهته متقولة يقع لانه زيد واما ما كان مشتركا في ذات
الانسان وليس يتقرره فيه محرجا الا ان يصير مضافا ... ان يحصل او يتصور او يعلم فانه

اذا صح لم يكن مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة في جميع
الاضداد او خصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص
فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يتعين من جملة
سلمنا ان انسانية واحدة كشخصها اعراض عمرو واياها بعينها كشخصها اعراض زيد فانه
الا الانسانية بلا شرط آخر فلا نشترط الا هذه الاضافات بوجه ما على انما كثيرة فانه
ليس يلزم ان يكون الطبيعة موجودة في الاعيان يكون بالفعل كلية اي هي واحدة مشتركة في جميع افرادها
تعرض الكلية للطبيعة اذا وقعت في التصور الذهني ثم قال فالمعقول في النفس من الانسان
هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او
متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهو احد اشخاص
العلوم او التصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات
مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية
ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلاثة التي بيناها فيما سلف فهي كلية
ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض
لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة
لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد

الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة ثم بيّن ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى
التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كل اخرى صادق على هذه الصورة وصورة اخرى
كمفهوم الصورة العقلية وان للنفس ان تتصور ذلك الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مثلا كما
لغيرها وهكذا فيتسلسل الصورة وينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا ما اوردنا من كلامه ههنا والغرض منه ان
يعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للصورة العقلية لا في
الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركا فيها لهم ان تكون الكلية
بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان
متنافيين كما توهمه الشارح القوشجي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما نقله الشارح
وهو ان هذه الصورة الجزئية التي في النفس اذا كانت نسبتها الى ما عداها كلية هي لا امور
على حد سواء اي تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فيجوز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها
وان سبق واحد فتأثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تأثير جديد الا انه يجعل
فان هذا الاثر مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل
احد هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غيره
الاثر فلا يكون مطابقا له ومحصله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان
كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو

بعينها

بعينها وقد يشبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة
ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم تتأثر الشمعة بنقش اخر
ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق
لتلك الصورة ومطابقها لها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون من الجانبين فكل واحد
يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يتم لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف
واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف
من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال بعض الشراح في ذلك
ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية الارتباط
بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو
انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين
كانت عين ذلك الواحد مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص
عمرو كانت عين عمرو وبهذا فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت
بالاشتراك يمتنع عروضها للصور المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية
يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يعتبر في المطابقة

مع المعنى المذكور هذا الذي ذكرناه الى ههنا معنى الاشتراك فظهر انه عين المعنى المراد من الاشتراك
ههنا واعلم ان الصورة اى الماهية التى انما سميت بالكلى لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيد به الطبيعى
اى المنسوب الى الطبيعة لكونه فى مقابلة الكلى العقلى فكما ان الكلى العقلى منسوب الى العقل كذلك
الكلى الطبيعى منسوب الى الطبيعة التى هى ذات الشىء اعنى الخارج فلفظ الكلى وضع فى الاصل
اولا للمفهوم المقول على الكثيرين اعنى لهذا العارض ثم اطلقوه على مجموع العارض والمعروض وعلى المعروض
بالكلى العقلى والعقلى انما سموا الطبيعة الموجودة فى الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة
دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان جهة المقابلة مع الكلى العقلى انما
يتحقق من حيث يوجد فى الخارج فقط كما ان العقلى يوجد فى العقل فقط على انه لا فرق
كثيرا بين الماهية لا بشرط شىء وبين الصورة الحاصلة منها فى العقل لعدم احتياجها الى انتزاع
كما يحتاج الصورة الحاصلة من الماهية بشرط شىء فى العقل اليه هذا ثم ان الكلى الطبيعى اعنى الماهية لا بشرط شىء
موجود فى الخارج لان الماهية بشرط شىء اعنى الشخص موجود فى الخارج بالضرورة والماهية لا بشرط
اعنى نفس الماهية جزء منه على ما قال لانه جزء من الاشخاص على ان يكون محمولا عليها من الصور موجود
وذلك لان الشخص عبارة عن الماهية بشرط شىء وحاصل فاذا كانت الماهية بشرط شىء موجودة كان
نفس الماهية اعنى الماهية لا بشرط موجودة قال الشيخ فى الشفاء الحيوان بما هو حيوان والانسان بما
هو انسان اى باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا

واما الحيوان

واما الحيوان العام والحيوان الشخصى والحيوان من جهة اعتباره انه بالقوة عام او خاص
والحيوان باعتبار انه موجود فى الاعيان او معقول فى النفس هو حيوان او شىء ليس
حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشىء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما
وكذلك فى جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان
ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم لطبيعته لا بانه
الحيوانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا فى كل شخص فليس هو بهذا الشرط
حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لا انه فى حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان وليس
يمكن ان الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان
يستحيل موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان موجود فالحيوان الذى هو جزء
من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بالبياضية موجود فى المادة
على انه شىء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن فى الوجود امرا آخر
ثم قال ونفى كون الحيوان بشرط لا موجودا فى الخارج كما قاله الشيخ سابقا بهذه العبارة
فاما الحيوان مجردا بلا شرط شىء آخر فله وجود فى الاعيان فانه فى حقيقته بلا شرط شىء آخر وان كان
مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان المجرد بحيوانيته موجود فى الاعيان وليس يجب عليه لذلك
عليه ان يكون مفارقا بل الذى هو فى نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود فى الاعيان

وقد كشفنه من خارج شرائطه واحوال الشيء واعلم انه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي
الطبيعي جزءا من الشخص الموجود على كونه موجودا انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص
كما هو شان الاجزاء الخارجية التي يتقدم على المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا
الموجود في ضمن هذا الحيوان شخصا اخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج
فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام الشارح
المنقول انفا اشارة الى هذا كيف ينتقض الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الشاخص
فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى اعني وجوب
كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي من كثيرين
بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي على افراده ضرورة امتناع صدق
الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي للذات
الموجودة في الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذات الى ما يناسبه وكلي ما كان العقل ذات الموجود الى امور بحيث يكون مجعولا
وجود تلك الذات بتمامها اذا كان مهية لتلك الذات فان مهية الشيء هو ما به الشيء هو هو فيجب ان يكون
الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع
كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج
مع انه ليس موجودا فيه وذلك لان العمى جزء للمفهوم هذا الاعمى الذي هو عرضي بالنسبة الى ذات

الاعمى

الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه مهية للذات الموجودة كالحيوان ثم ان توجيه المقام
على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور المتبادر من كلام الشيخ …
… انه لا يجب بناء المقام عليه لما زعمه المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي
من ان يحمل على مذهب القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان … بل
الاعمى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال فان ذلك الزعم قصور في المقام كما ستقف عليه في تحقيق …
ان شاء الله تعالى لان الاعمى عن كون الطبيعة بمعنى المهية لا بشرط شيء موجودة في الاعيان …
الشخص بمعنى الطبيعة بشرط شيء موجودا في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال الا ان احتاج
الى التنبيه لئلا يتوهم ان كون المهية بشرط شيء موجودة اعني احتياجها في الوجود الى التعين لا بشرط
وحال مانع عن ان يكون هي نفسها ملحوظة بذاتها لا بشرط شيء بعينه وغرض الشيخ ليس الا ذلك
التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة جزءا للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله الحيوان
الذي هو جزء من حيوان موجود موهمة اياه وذلك لان ظاهر هذا القول على حدة التجزية
وان كان دالا على ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن
التنبيه المذكور صريح في ان تفرعه عليه انما هو لاجل ان مقارنة حال ما شرطا غير نفعه
من اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود للمادة غير مانعة عن اعتبار
وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود للمادة غير مانعة عن اعتبار

وجود الهيات المجردة بتمامها فالمراد من الجزء هو جزء حدة من حيث هو شخص عين جزئي هو
الشخص والغرض من اقحام حديث الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال
به عليه وكذا الحال في كلام المرة وكيف لا يكون المراد هو جزء انحاء الطبيعة لا بشرط ليس بمجرد عنه
من الجزء حقيقة انما هو بشرط لا شيء مع ذلك ثم قال المحقق الشريف لعل بهذا يحرر هوانه
اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد
ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة
لها فكل شخص يحصل في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض
متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يعرض ذلك العارض له
في الخارج فهو شخص خارجي يحصل في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا اذ التصور
هو في ذاته كان صورة كلية بل في الخارج موجودا اذ التصور وجود من تشخصه حصل في العقل صورة
كلية فذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل
من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات
شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبائع في الاعيان ان اراد بالطبيعة الامر الذي
شملا بعينها موجوده في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة
متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته عن غيره فالحق بل

لا اشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته انتزع صورة كلية
بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر آنفا وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته
حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص
والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف واقول يحتمل الشيخ ان
والنزاع بيننا وبين الشيخ في معنوي فانا نقول الصورة المجردة المنتزعة عن الشخص ماهية للفرد موجودة في
الخارج فيجب ان يكون ماهية موجودة في الخارج ولا يضر وجود الماهية من حيث هي في الخارج
ان يكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر كلام الشيخ من انه ليس منع كون الحيوان الموجود في الشخص
حيوانا ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال موجودا فيه وانا نمنع
كون الماهية موجودة ونقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان
ان مراد الشيخ في هو ان الماهية ليس لها وجود على حدة بتوهم ان من يقول بوجودها يقول بوجودها على حدة
وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن هذا رجاع مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا اليه
كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء
موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس كذلك
لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان
مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو التشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق

الجزء الخارجي المغاير بحسب الحمل عليه انما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج

لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه اي الشي والطبيعة لا بشرط صادق على المجرد محال بشرط شي وفي الطبيعة

بشرط شي وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوي ذكره سابقا واشار اليه هنا

كما تقول الحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شي صادق على هذا الحيوان وهذا الحيوان اعني المخصص الذي

منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان وما انضاف اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط

شي وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس من اجزاء جنسه

بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للمهية اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض

قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي شي ومن حيث هو شي يلحقه الكلية شي فالكلي من حيث هو كلي

ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية

تسمى كليا منطقيا لان المنطق انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس

والمركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في العقل

عرفت من ان الكلية لا يعرض للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي

ذهنيان اي هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه

فهو ايضا مثله في ذلك وفي وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه فيه خلاف اتفق الشارحون وغيرهم من الافاضل

في الكتاب على ان هذه اشارة الى الاعتبارات الثلثة للكلي والاشياء انما اشار بها الى

الثلثة

الثلثة للمهية لان المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فيه بين المسئلة الرابعة

في بساطة المهية وتركبها والمهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له اي لا بالفعل ولا بالقوة وهي البسيط

الحقيقي والمطلق او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها

قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة اي التي لها اجزاء

اي بالفعل وهو المركب الحقيقي الخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي الماهيتان

البسيطة والمهية المركبة مطلقا اعني اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بديهي قوله موجودان

ضرورة فان ما هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبسيط الخارجي كاللون

والبياض فانه كما ان وجود السواد بين كذلك عدم تركبه من الاجزاء الخارجية وكما ان

وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود البسيط

بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على الواحد بالفعل فهو ليس كان ما ذكره الشارح

عنه فهو لكنه ينافي دعوى الضرورة وكذا الاستدلال بابطال التسلسل ويوصفان بالتقابل اي البساطة

والتركيب من الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما متضايفان اي يتقابلان

تقابل السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشي ذا جزء وعدم كونه ذا جزء

على شي ولا يرتفعان عنه وقد يوخذان بمعنيين اخرين وهما كون الشي جزءا للاخر وكون الاخر كلا له

بالنسبة اليه ومتضايفان اي يتقابلان تقابل التضايف لما ان الاولان حقيقيان والاخر

اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي
والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه
جزء لما يركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز كونه ذا اجزاء
والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي
مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء ذي [illegible] قد يكون في الامور [illegible]
وارد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من آخر فالقول بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان
يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك فلا وجه لما ذكر من النسبة بين البسيطين عموم من وجه
في البسيط الحقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا
يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين
مساواة ان لم يشترط الاضافة في اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء
فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل
بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه [illegible]
مبحث لا حاجة في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان معلول الممكن بالقياس
اختلفوا في ماهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون الى انها مجعولة بجعل الجاعل مطلقا بسيطة

كانت

كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا
منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط اقول وجه ربط
المعتزلة لا بانتسابهم ظاهر فانهم ذهبوا الى تقرر الماهيات في العدم من غير فاعل واما
وجه انتساب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب عن جميع الماهية ماهية على ما يدل عليه
دليلهم كما يأتي واما الجعل البسيط فهو كون الصادر عن الفاعل نفس الماهية فالظاهر انه لا خلاف
لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض فجاز ان يكون الصادر بالذات هو نفس الماهية ويكون
الوجود مترتبا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود المخصوص ويلزمه الهوية المسماة بالماهية كما هو
سالف في كلام للمحقق في شرح الاشارات وما نقل من المشائين منهم مبني حمله على ذلك لا
فمنه شيخ الاشراق كما مر وعلى ما ذكرنا مبني حمل مذهب المتكلمين ايضا على الجعل المركب كما ستعرفه
ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان وهي عامة الشاملة انه لو لم
الماهية مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لانا لو فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية الماهية
فهو ايضا ماهية في نفسه والمفروض ان ما هو ماهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للماهية الا
بذاتها لما تقرر في نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجعل والجواب عن الاول ان
معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان مجعوله منه لا ماهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود الخاص
وما هو من افراد الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرر الماهية الا وجودها

على ان شيئاً من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت انه يمتنع ان يكون
مراداً لهم ومنشأ المذهب الثاني ان كون الانسان انساناً مثلاً لو كان بجعل جاعل لارتفع
بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالة
على طريق السلب دون العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال ارتفاعه هو
ان المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء
عن نفسه ضرورية ومنشأ المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو يستدعي نسبة
وهي تستدعي اثنينية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية التي
يستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار الماهية والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب جميعاً
ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي ان ينبه على ما يصلح محلاً للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان
ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى الوجود حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود
وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل
مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي
ليست بمجعولية كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شيئاً منها ليس نفسها ولا داخلاً فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتحقيقه كثير
فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج

الى الفاعل

الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض
والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتحيز
الجسم وحدوثه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية
دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل تركب
الا باحتياج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقاً بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض
للماهية في الجملة بمعنى الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث
هي هي ويحتمل ان يريد انها تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان
لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلاً اراد ان الاحتياج الى الفاعل
ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج
الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل نظراً الى
الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح المواقف فيه اي فيما ذكره من البحث
بحث لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني
جائز في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضاً كما ان الماهيات الممكنة
محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحاً والتقييد تكلفاً ثم قال الصواب ان يقال ان معنى قولهم

الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا تتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد
ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يتعلق هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور
توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا للآخر وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود
بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية بحسب الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود بمعنى انه
يجعل الماهية موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا
الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل الاتصاف به موجودا في الخارج ثم قال
فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة وهذا
المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه وبين
اثباتها بما حققنا انفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا لا
يصح اذا حمل على ما قررناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعول
احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعول بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية فيهما معا وبمعنى جعل الماهية متصفة
بالوجود ثابت لهما معا وان اراد ما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذي لا يتصور في البسيط فهو في المركب ثابت كان
في ثبوت المجعولية بحسب الوجود ونفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته
مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صحيحا بلا ريبة اقول وهذا الكلام لا غبار عليه

الا انه

الا انه ينفي تحقق معنى جعل الماهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كليهما حاصلان بلا جعل
واثر الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالآخر وهذا بعيد جدا من المثل بل المراد ان الصادر من
الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالآخر فهذا هو معنى جعل
الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا يرفع النزاع فلم يحصل معنى
صحيح للخلاف بين الاصحاب كما اشرنا اليه ان محل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع
النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط
للماهية ايضا لا ينفيه الاكثرون ومن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين ويقولون بان ماهية
لا الجاعل ولم ينفيه الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة
لم ير لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفي الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه في القول
نفوه لكونه غير معقول المنفصل لما توهم استلزامه الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط
نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك ثبت
الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحقيق موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من بينها فكما
قد ذكرنا فقد مر ما ذكر اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المص ان تاثير الفاعل لما كان في نفس الماهية
لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في المتن في مبحث حاجة الكل الى الاثر
والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فاثبات الحكمة سواء كانت مركبة

او بسيط محتاجة اليه على السواء ومجعولة بجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيارا
لشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختيار المذهب الفلاسفة بالاشارة لان المراد
والمعقول من بحيث كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يتقومان بنفسهما بمعنى ان القيام بالنفس
بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يعتقد تركبه
الجوهر وقد يفتقران الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال
المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول المسئلة الخامسة في احكام اجزاء الماهية المركبة
فنقول ان جزء الماهية متقدم عليها في الوجودين الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني
واليه اشار بقوله والمركب يتقدم عليه اجزاؤه وجودا او عدما بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق
من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم
فانما هو بالنسبة الى الجزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب
على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم
اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء آخر وان احتاج عدم ذلك الجزء في
كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام سائر الاجزاء كما سبق لو كان عدم
جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدم جزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم المركب
بل كلاهما معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم

المركب

المركب الشخصي على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر
العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا لو عدم الفاعل مثلا مع عدم جزء
من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة
التامة لعدم المركب والا فمجموع العدمين علة تامة له ثم انه قد قيل ان عدم الجزء بعينه عدم
المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية بخلاف العلل فانه يمكن تصور
ارتفاعها مع بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية ويلزم هذا القائل كون
عدم المركب الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك الكل
بخلاف عدم البسيط اذ ليس التعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدم جزء شيء من تلك الاعدام الا عدم
وهي اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغني عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب
حين تحقق الكل اذ يمتنع تحصيل الحاصل فهذا الغني عن السبب اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني
بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط وفي الجزء بين الثبوت ان احتيج
بحسب الوجود الخارجي فمعنى غناه عن السبب وهذا معنى قوله ويحتسب الذهن بين وبحسب الخارج غنيه
وليس المراد الغني عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلا يلزم
الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب جديد حال تحقق الماهية لافضائه الى تحصيل
الحاصل كما مر في الاجزاء فانحصر كل جزء في ثلثة اول تقدمه في الذهن والخارج الثانية

الاستغناء عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت واحدة

هي الاولى متقدمة اي كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له

فيكون خاصة مساوية مطلقة وهيهنا اشكال قوي قد تحير وفي دفعه وهو انه ان اريد بالخاصة الاولى

التقدم بحسب الوجودين جميعا وهو الظاهر على ما صرح به اللام فالجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني

وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي فالعلة الفاعلية مثلا متقدمة وليست

بجزء وحقيقة في النقض عنه قد ذهب شارح المقاصد الى ان يعرض للجزء انه متقدم في الذهن بحسب

كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة وتصرف فيه المحقق الدواني قدس سره بان

ان الجزء الاخفى مادة لا جنسا وفصلا اي متقدم في الوجودين وان الامور العقلية الصرفة كما في البسائط

ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا تكثر فيها وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى

هي تقدم الجزء مع كونه مجهولا في اعتبار العقل او تقدمه في الاجزاء الخارجية الوجود وبحسب التقدم

في اللوازم البينة فحسب الذاتي على الاطلاق فهو يحكم بهذه الخاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا

قال وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى انه

مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجود

وكذا في العدم ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تقرر في الخارج

بل ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الخارجي جزء منها

لبيان

لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولذا ان قول

انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا

لا تنتقض بالعلة الفاعلية وهذا الكلام مما لا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم

الجزء على الكل تقدم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا انه يتقوم الكل به

فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه يعلل به وذهب السيد السند الى

الى ان المراد بالجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان فيهما مغايرة في الوجودين فان كان

المغايرة بحسب الوجودين معا كما في المركب يتقدم فيهما وان كانت في الذهن فقط كما في المركب

العقلي يتقدم فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل تقدم عليه ولا يخفى

التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود كما هو المذهب وبين التقدم

فانه راجع الى الاحقية في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر ذاتا لجواز ان يكون

نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل وقريب من ذلك ما ذكره في

كلام الشفاء من تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية الكلية تقدم البسيط على المركب لكن في

ذلك لا تجانبه على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر

فهذه جملة ما قالوا في هذا المقام واقول الحق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو

الذي قد مر انه قسم سادس او سابع من اقسام السبق الغير بالوجود فلا ينافي في الاتحاد في الوجود

فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم في الوجودين
في الوجودين من الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم على الماهية في الخارج او في الذهن
وكل متقدم بالماهية على الكل في الوجودين فهو جزء له فلينعكس **والثاني** انها الثانية والثالثة
ثم من جزء الماهية لان كل ما هو جزء الماهية فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة
في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الوسط بجزء الماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كل
ما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية بجزء لها لصدقه على لوازم الماهية مطلقا سواء كانت بينة كالانقسام
بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوي زوايا المثلث لقائمتين فهاتان الخاصتان اضافيتان
وليستا مطلقتين ومنها انه لابد في المركب الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية
كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يحصل للمركب
لوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت واحد لا العشرة
من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض والا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة
حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان **ولا يمكن شرطها** اي شرط الحاجة الاجزاء
بان يكون كل جزء محتاجا الى الاخر **من جهة واحدة** والا لزم الدور ومنها ان اجزاء
الماهية قد يكون خارجية وقد يكون ذهنية كما اشار اليه بقوله **ومرة تتميز في الخارج**
بان يكون كل واحد منها موجودا على حدة بوجود على حدة غير وجود الاخر فيه فلا يحمل بعضها على البعض ولا على الكل

وذلك هي الاجزاء الحقيقية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد ثم ليس المراد من الجزء المحمول ان
يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء آخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء
الاخر ولوجود الكل وقد ان يمتنع حمله ومن الاشكال في الجزء المراد ان ما هو جزء يمكن ان يوجد باعتبار
ويصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار وهو اعتباره
لا بشرط والمراد من لا بشرط وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس الا ان شيئا ما من قبيل لا بشرط ان
يضاف اليه ويصير متحدا معه فاعتبار ان بشرط لا بمعنى ليس شيء من المحمول بل جزء والمادة العقلية
لا بشرط شيء منها هو الجنس المحمول على النوع والفصل وكذا اذا اخذ بشرط لا بمعنى لا يحمل هو الجزء
الصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل المحمول بمعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج
ان يميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكن كل منها موجود فيه بوجود على حدة
لا في الخارج الا كلا بالعرض فيه فمعنى كون السواد بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان غيره
غير اللونية وقابضية البصر غير متميزتين في الوجود الخارجي ومتميزتان في الوجود العقلي بمعنى ان العقل
اذا نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر عن كونها موجودة ام لا
فظهر ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في
العقل فما زعمه المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للتحقيق وهذا ما هو
ذاهب لان تقرر الماهية متقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في الكلام

المتلخص من الاجزاء المجهولة اشكالا تحيرت فيه الاوهام وتشتت آراء الاعلام فمنهم من قال انه لا يعني
لتركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له معان كالانتقال
عن الموضع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في الاقطار
والمشي والتعجب فاخذ من المستتبعات كالجوهر والجسم والنامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق من الاصليات
والآخذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب من العرضيات وزعم انه يستفيد بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان كلامه وفيه بحث لان تلك المعاني المستتبعة
ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا
ولا المشتق منه ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب المشتمل على ذلك الخارج
عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الاولى ومنهم من قال
والضبط في تقريره وتحريره ان نقول ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات كالجوهر والجسم
والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليه
السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته وهذه المفهومات
التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها فهذه
الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد في ذاته او لاشياء متعددة الماهية
التقدير الثاني اما ان يوجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه

احتمالات

احتمالات ثلثة لا مزيد عليها قد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور صور
واحد لا تعدد فيه في ذاته وحقيقته بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا فيرتسم البعض منه بحسب ادراك شيء
هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان
جعلها شيء بعينه حيث فيه الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في
الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا الثالث
ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال
على الاخير فلامتناع حمل من الموجودات المتغايرة وان فرض بينها ارتباط يمكن
واما على الثاني فلان في الوجدان قائم بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء
واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما
مح واما القول الاول ففيه ان الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان يكون مطابقة لامر
في الخارج اذ مطابقة احديها له يمنع من مطابقة الاخرى وجوزان مجموع الصور من
مطابق البسيط لا كل منها واستحالة مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد تمامي في الصور
المحسوسة كالمنقوشة على الجدار والموجودة في الخيال اما الصور التي شرعها العقل من الجزئيات
بحسب استعدادات وشروط تحصل كثرة مشاهدة النفس للجزئيات بحسب استعدادات وشروط

يحصل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات وقلتها وتنبهها للمشاركات والمباينات بينها
فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون لا انا محصل كلامه الشريف ان حاصل
ان هذا القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا يخفى انه لا تركيب فيه
وعليه ان يكون مختار المحققين واما ما اختاره فهو القول الثاني من هذه الاقوال لا يرد عليه ما
اورده اذ الوجود لا قيام له بالماهية اذ القيام هو حصول شيء في شيء ولا وجود للوجود بل الموجود هو
كون الماهية لا امر قائم بها وليس ايضا تحقق الوجود بمجرد الاضافة الى الماهية ليلزم كون مجعولها
غير وجود ذلك بلا ريبة كما مر جميع ذلك فلا استبعاد في ان يكون للواحد كونا لا امور متكثرة
متحدة بهذا الكون الواحد لا يلزم ايضا مجعولية الكل بدون مجعولية الاجزاء او مجعولية الكل بعينه هو مجعولية
الاجزاء ثم العجب ان المحقق الدواني مع كونه منا ديا بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار ما هنا
القول الثالث حيث قال فان قلت الذي يختاره من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحملية
اعني المادة والصورة يجب ان يكونا متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان
بوجود واحد هو مجعولية الكل ثم انه نقض ما اورده على هذا القول من لزوم مجعولية الكل بدون الاجزاء
وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس لا بجزء بشرط الفصل لا تغاير الفصل اصلا
لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه
يعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث كما صرح به الشيخ في الشفاء لوجود انا

بعرض

يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان هذا ثم ان الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق الشريف
اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلاثة اذ حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستنبطة في الخارج كما هو
المتبادر ويدل عليه الطلب الشق الاول من الترديد في الجواب عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء
متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون هو واحد من القولين الاولين حيث قال الاخير لا تركيب فيه اذ ذلك
فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك الشيء فلا يكون هو القول الثالث فان تركب الشيء من تلك
المركب من الاجزاء الخارجية من الظاهر انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت منتزعة
ومتقدمة على سائر المعاني سميها بالذاتيات مجازا ونحن فلا ريب في وروده لتعرض الشق الاول
بل مبنى جلها على الشق الثاني ثم ابطاله بابطال فهذا القول على ما اورده قدس سره في زوائده
داخل في هذه الاقوال الثلاثة وذلك بناء على الشق الاول واما خارج عنها لكونه غير معتبر عنده في
الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال في الثلاثة فتدبر ثم ان الشارح
القوشجي استدل بما ذكره في ابطال هذا القول وهو قوله قلت الشيء من جزء خارجي شيء ما يستحيل حمله
والحمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له ان الاجزاء المحمولة لا يكون منتزعة من المشخصات
ولقد اصاب في ذلك ما ذهب اليه المحقق الدواني من ان منتزع الشيء كالابيض لا يشتمل
المنتسب بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا
وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا

أخذ لا بشرط كان جنسا كما أن حيثية الحس جنس ومادة باعتبارين قال وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض
والعرضي لا يخفى أن الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر ومخالف لما صرح به الشيخ الا أن يكون مراده
بذلك وسيأتي تحقيقه أيضا ويؤيده أن المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة لكن
يخالفه أنه لا يحمل مفهوم المشتق بل يحمل معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيه دخل الذات والنسبة
لأنه المعبر عنه بهذا ومنها أنه إذا اعتبر عروض العموم وعروض متخالفة بمعنى الخصوص للأجزاء الماهية
وعدم عروضهما لها فقريبين أي لا يصدق بعضها على بعض وقريبة أخص أي تصادق
فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينها تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والأعم والأخص مطلقا ومن وجه أيضا
كما صرح به شارح المقاصد وهذا التجب الاحتمال وإما التجب بطابق الوجود فأجزاء الماهية الحقيقية إذا
كانت متداخلة لا يكون إلا أعم وأخص مطلقا كالحيوان والصاهل للفرس أو من وجه كالحيوان
الناطق للإنسان لتحقق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وبعض الشيح أنه فهم معنى آخر وأما تركب الماهية
الحقيقية من الأجزاء المتساوية فغير متحقق وسيأتي إبطاله أيضا ومثاله من الماهية الاعتبارية المركب
الناشي المتغذي وكذا من الحساس والمتحرك بالإرادة فهذه حال الأجزاء المتداخلة وأما المتباينة
فإما متماثلة كما في العشرة من الآحاد وإما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض أو
معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة أو
مختلفة كما في الإنسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتباينة إلى ما يكون

للشيء مع ما عرض له من الإضافة إلى الفاعل كالعطاء فإنه فائدة مقرونة بالفاعل أو إلى القابل
لتغيير في الأنف أو إلى الصورة كالأفطس لأنف فيه تقعير أو إلى الغاية كالخاتم فإنه اسم لحلقة مقرونة
بما هو غاية لها وهو التزين بها وإما يكون للشيء مع إضافة له إلى المعلول كالخالق والرازق وإما أن
يكون للشيء مع الإضافة إلى ما هو غير شيء من علة أو معلول وباعتبار آخر الأجزاء إما وجودية كالنفس
والبدن أو عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للإمكان أو مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابق
وعدم المسبوقية للأولية وأيضا إما حقيقية كما في العشرة من الآحاد أو إضافية كما في الأقرب والأبعد
فإنهما مركبان من إضافة عارضة لإضافة أخرى أو ممتزجة منهما كما في السرير فإنه مركب من الخشب و
الترتيب النسبي ومنها أنه قد يركب أي الأجزاء المتداخلة ولعل لهذا أخرها عن المتباينة مع كون
الانسب هو العكس كذا ذكره شارح التجريد مواد يعني بتغير بشرط لا فيتميز المراد أن كانت مأخوذة
من الأجناس وصور إن كانت مأخوذة من الفصول فذكر المواد هنا سلوك طريقة الاكتفاء
كذا ذكره المحقق الدواني وقد يتركب محمولة وذلك إذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت
فيتوهم أنه أي للأجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيها لأن الجزء المحمول إما أن يكون
مشتركا بين الماهية وما يخالفها من الماهيات أولا بل يكون مختصا بها وعلى الأول فإما أن يكون
تمام المشترك بينها وهو المراد من الجنس أو يكون بعض المشترك بينهما فهو تميز الماهية في الجملة كان
مطلقا وهذا هو الجزء الذاتي المميز مطلقا هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق

الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء المأخوذة موادا وصورا والمأخوذة جنسا وفصلا بالذات وان
تغايرا بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ من الاجزاء الخارجية فيما
هو مركب خارجي فالجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة وسيأتي من قريب كلام متعلق بهذا
وجعلها اي الجنس والفصل واحدة لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون الجعل هو الماهية
باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة في ان المركب معه بالقوة وهو معلول الفصل والفصل كالصورة
في ان المركب معه بالفعل وهو علة الجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها بينهما
لصحة تركب ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية
كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها
وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد
وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين
وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف
بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية وتعلق الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ... وتوهم كون الفصل
علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصله وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج
والا لتغايرا في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد
بالفصل ههنا هو ... الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشارح

في الشفاء كما سيأتي فاي من الامرين اللذين يفرض تركب ماهية منهما بالفصل لها بهذا المعنى
فان قلت ما ذكر من الامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل كما ادى الى جواز
تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكره كان الحصر ممنوعا
ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلت قد عرفت وجوب الحاجة وتحققت انها غير متعقلة
في الاجزاء العقلية الا بالوجه المذكور فيتحقق عندك المنع المذكور صح كان بلا شبهة وكل فصل قوم
اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل والتمييز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لا محالة لكون
البعيد غير واف بتمام التحصيل والتمييز كما لا يخفى فهو واحد اي لا يكمل تحصيل قريب ماهية الا واحد
وذلك لان التحصيل والتمييز قد تم باحدهما فصار الاخر غنيا لا محالة نعم ربما لا يكون فصلها الحقيقي
معلوما الا بحسب عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا
كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه من سائر عوارضه كالتعجب والضحك
فاذا اشتبه الحال في تقدم احد الخاصتين على الاخر يوضعان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة
وليس الفصل الحقيقي للحيوان اثنين بل لعدم ظهور تقدم احدهما على الاخر فلا يجتمع جنسان في مرتبة
واحدة لماهية واحدة ه بمعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما
جنسا للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظاهر البطلان ويكون الاعم عرضيا للنوع
ويكون الاخص لماهية اقرب اليه والاعم يكون الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة

ويكون كل منها عرضيا للآخر ذاتيا له من الانواع فتميز افراد الماهية والا لم يكونا واحدة
تمام الذاتي الا المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة
لكان لكل منهما فصل مقوم فيتحد كل منهما في حاصله وذلك ضروري في تصورات الاطراف
على وجهها فيلزم ان يكون ماهيتين لا ماهية واحدة ولعل التصريح باخذ ذلك الامتناع الاشارة
الى ظهوره فيه بقوله لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك فلو تركب حقيقة الا منهما معا
اي لابد في كل مركب من الاجزاء الحقيقية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون اجزاؤه
منحصرة في احد القسمين فقط لانه لو اشتمل على الجنس او الفصل فقط فتام الانحصار الاجزاء
الفصول والاشتمال الاجناس الا ان يكون احدهما جزءا للآخر بالضرورة ويجب تناهيها على الطرف ذلك
بلزوم تسلسل لكون الفصول علل والاجناس معلولات وارد عليه انه لا ترتب هناك لا من الاجناس
فقط ولا من الفصول فقط حيث لا علية بين احاد واحد من القسمين ولا ترتبا ايضا بين الاجناس
والفصول ومعنى الترتب الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا للآخر
وعلة للاخرة وليس الامر هنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس علة ولا شيء من الفصول معلولا فتبطل
ان يراد بالتسلسل هنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البقية يجب كونه جزء الاخر
والجزء علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول الا بكون
الفصل العالي جزء الفصل السافل يتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من ترتب الاجناس

واحدة فحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه لا يتم
شيء منهما لو كانت الاجزاء المجردة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فلا يلزم
في تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم امتناع تحقق كل الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي
يمكن تعقلها بالكنه لا محالة كذا في الحواشي الشريفة واقول كلام الشيخ في الهيات الشفاء صريح في ان
كل ما له ترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي العلل ان العلل المادية
لشيء واحد وان الكثرة تقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتب الطبعي
وما له ترتب طبعي فهو متناهية فليتدبر وقد يكون منها اي من الجنس والفصل عقليا وهو منطقي
كالجنس اي كما كان ما هو جنس لها عقليا كذلك كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما مثل
الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان مفهوم الكلي الذي جنس لها من الكليات يعرض لها الكلية
اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض
له لكن المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض
ويسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار فرد له طبيعة الكلي العارض
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الخمس وفي الاول مفهوم الكلي عارض
لطبائع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب
منها كليا عقليا مرة واحدة لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليها ومن ذلك

لقولك الجنسها بخلاف فصل الاول كالاخص والضاحك فيه دقة وغرابة دون الاول مع قدم ذكره وان
كان الاول احسن مطابقة للمتن كما لا يخفى ومنه عوال ودوافر ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون
لمهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء لبعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالى
يكون جزء الجنس آخر ولا يكون جنس آخر جزء له والجنس السافل يكون جنس آخر جزء له ولا يكون هو جزء الجنس
آخر والجنس المتوسط ما يكون جزء الجنس آخر وجنس آخر ايضا جزء له واما الفصل فليس الترتب فيه كما في
في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء الفصل آخر بل الترتب فيه بحسب ما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس
يكون في مرتبته يعنى فصل الجنس العالى عال والقريب سافل والمتوسط متوسط كما ان …
في الفصل الترتب في الاجناس ولكنه الافراد الذى هو مقابل للترتب يكون في الفصل كما انه
في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقط وقد يكون الجنس والفصل مفردا وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته فانه يعلم
منه قياسا عليه وذكر في الترتيب ان الفصل المفرد هو فصل الجنس المفرد وهما اى الجنس والفصل …
اى معقول كل منهما بالاضافة الى الآخر فان الجنس جنس لشئ بالنسبة الى النوع ولكنه الفصل فصل …
وقد يجتمعان في شئ واحد فيكون جنسا وفصلا معا وذلك الشئ كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان
مع التغاير اى مع كون كل منهما مقابلا للآخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان يكون
مقولا في جواب اى هو لكن في ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شئ واحد بل من جهتين وبالقياس
الى شيئين فان جنسية الحساس انما هى بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان وما علم ان الجنس انما

لا الفصل بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس كما ان
المحقق الشريف في قرينه جنس الفصل … اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع آخر
تحقيقا لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية
وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر وكان من الجنس اجزائه …
في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لو كان الجنس اعم من جزء
داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبه ذلك يظهر صحة ذكره
من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة وهو واعلم ان هذا وامثاله امور لا يجدى
فلا نضير المناقشة فيما ذكر في مثل هذا المقام وقد ذهب اى الجنس والفصل لا يفيد … اى النوع كان
الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساو اى للنوع وانت خبير بان هذا مخصوص الفصل القريب
يجوز ان ماهية الجنس … شامل للقريب والبعيد كما في الحواشى الشريفة واجاب عنه الشارح
القوشجى بانه اعتبر في الفصل التميز من جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية انما هو في الحقيقة فصل
لما هو فصل قريب له من اجناسها واثبت له فصل الماهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو فيه لان
فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا او
فصلا حقيقة كما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان
اعم منها الا ان هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لكن حيث

انه انسان فهو مساو للانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر
مباحث متعلقة بهذه المسئلة الاول قد اشرنا فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب
خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وزعم
صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة
معا ممتنع واللازم ان يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان وبيان ذلك انه لو جاز ذلك لكان
انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا وحصلت تلك
الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الماهية في العقل الا حصول جميع اجزائها
فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بجميع الاجزاء الخارجية تحديد تام
حيث لم يبق جزء آخر فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها
صورة مطابقة لماهية المركب وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد فهو جزء خارجي
للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة والاخر غير محمولة وان
اشتملت عليه كانت الماهية المتقومة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير المتقومة من الاجزاء الخارجية فيكون
لشيء واحد ماهيتان مختلفتان لا يقال نختار انها لا يشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل لان
الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مباديها لانا نقول اشتمل على المشتق دون المبدأ من النسبة لا يصح
ان يكون معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجة فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في

الجزئية

الجزئية لا يشتمل المحمول على امر زائد هذا خلاصة ما في الكتاب في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية
وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول هو المحمول ليس بجزء
حقيقة لاستحالة الحمل فيه وهو جزء حقيقة بل هو جزء الحد وحده اي ليس ماهية بل الدال على ماهية فالاجزاء
المحمولة مشتملة على امر زائد بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن الماهية
وغير مشتملة على امر زائد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية فالمركب الخارجي فانه
ان كان مركبا من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج
وهي المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان والمركب
من الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة الخارجيتين سواء كانتا [illegible] مركب من الاجزاء
المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة هناك الا تلك ماخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي
والهيئة جزء صوري فاذا اخذ لا بشرط وقيل خشب ذو هيئة مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف من جنس
وهو الخشب الماخوذ لا بشرط وفصل وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زائد
ما هو معتبر في تقوم حقيقة السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود
ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون
للسرير حقيقتان مختلفتان هذا المبحث الثاني قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في
الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج

في نفسها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في
الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور فيما بين
الجمهور وقد خالف في ذلك السيد المحقق فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان بوجود واحد في
الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء
الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت
من اللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يتحد شيء
مع شيء آخر ويتحدا معه ويكون للكل منهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما بحيث يجوز
كانتا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى امرين
احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه اولا فقد يكون امرا واحدا ثم
ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الآخر كالجسم والنامي فانهما
امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو عين الجسم وتركيب الجسم
من الهيولى والصورة من هذا القسم قال والمنتخب كما ان حصر صلة في الهيولى الثانية مع صورتها
عليها سائر الهيوليات فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المركبات مثلا ليس في الترياق
جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا او ياقوتا اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون
حلول الصورة الياقوتية فيه وهما سريانها فيه باعتبار فكيف يكون الجزء الناري موجودا في

بالفعل

بالفعل ولا يتغير في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فاذن تركيب المواليد
من الاجزاء العنصرية ومن هذا القبيل ليس من قبيل القسم الاول بل الانسان يتغذى غذاء آخر والغذاء
والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الا ان يتغير جميع اجزاء البدن
في هذه الانقلابات يبقى البعض مع الاحق حتى يكون فيه كثرة بالفعل نعم للعقل ان يقسم كل واحد
منها بحسب الاشارة والخارج لا اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة له
باعتبار وفصل باعتبار آخر وهكذا ذكره الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة
بحسب الذات متحدة وبحسب المعنى ومثال ذلك من غيره مما يدل على ان الهيولى ليس بموجودة بالفعل
بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح حمل
بانها متحدة بالجسم لكن الشيخ عرفها من حيث قال في الشفاء وصورة ان صورة الجسم هي التي
بها هو ما هو ومادته هي معنى حامل لحقيقته واما اذا كان تركب الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا
واحدة صح حمل بعضها على بعض لان هذا الامر الواحد هو صورة في نفس الامر ان للعقل ان يشرع منه امرين
فقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كانت المادة والصورة
ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه بأي اعتبار اخذ لامتناع حمل بعض المتباينات
على ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان المتباينين
في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال ان احدهما هو الآخر بديهة

لكن المادة بمجردها في المركب اذا اخذت بوجه يصير به جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة
للهيولى مع اتحادهما لا يتقرر ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل من حيث افادة
ذلك الواحد كثيرة [illegible] العقل بحكم بعلية بعضها لبعض ولا حجر في ذلك كالعلة للمعلول لنفسه كما في المهية
المقتضية لعوارضها المجردة مراعاة جهتها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء
كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير
المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم
الى غير ذلك فكيف يكون امرا واحدا لا كثرة فيه بالفعل اجاب بما حاصله ان جسم الفرس مثلا ليس موجودا
واحدا متصلا بل هو بعض تحليلا من بعد واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء
التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفتها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكرة
الواحدة التي تقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كفلك الثوابت بعضها جسم
الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقائق واستشهد بقول بعض الافاضل في التجسيد من ان اجزاء الحيوان انما هي
بالقوة لان كلا منها يكون وحدة بالفعل ولا اجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف تقول في الانسان المركب
من البدن والنفس وهي جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد
اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك امران موجودان بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحدا ذلك بل
الانسان امر واحد يصير محلا لبعض الاحكام باعتبار بعض آثاره كقبول الابعاد والنمو والحس التي تقتضيها الا ان يكون

والمقدار

والمقدار والحيز والوضع للاجرام فانه لا يعادونا ما حساس هو البدن الا انه يعتبر باعتبار بعض آثاره منها
كادراك الكليات التي تقتضي تجرده لان يكون له المقدار والحيز والوضع للاجرام مدرك الكليات هو
النفس المجردة وكما جاز ان يتصف الحيوان لا باعتبار معه بعض صفاته دون بعض كان ثابت الفرس في
فيه المقدار والشكل دون النمو والحس كذلك جاز ان يتصف الانسان لا باعتبار معه المقدار والوضع
والتحيز وبغير ادراك الكليات ومن يجعل ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الا بالفعل ولا يدرك
استماع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذه الدعوى وذهب جمهور المحققين غاية التحقيق وقد تنبه
نهاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما صوره من بعض المركب الاتحادي ليس كذلك
اصلا اذ لا يتوهم احد ان من زيد والكاتب تركيبا الا في اللفظ بل المركب هناك انما هو من زيد والكتابة
وبالجملة لا معنى للتركب من شيئين متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء
باى اجزاء كما تقرر مرارا واما ثانيا فلان كون حلول صور المواليد في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في
كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان مادتها ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع
فيه لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء مجموع لا مطلقا وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان
الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مع اللاحقة كصورة الاعضاء
لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا ووجوب بقاء المادة مع فساد الصورة
وليس قاطع على مغايرتها للقطع باستماع اتحاد شيء مع غيره واما رابعا فلان معنى كون البدن

والصورة واحدة بالذات متعددة بالعرض على ما نقل عن الشيخ من انها ليست بجزء من تباينين في
الوضع لاتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الآخر وكون الهيولى بالقوة
لا يدل على اتحادهما مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الجنس من المادة الصائرة
جنسا باعتبار ومن المركب ليس بسبب الارتباط في نقل من بعض المحققين بل بسبب انها تعبير لحد [illegible]
جنسا متحدا مع المركب كما سيأتي في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق الاتحاد المطلوبة
يمكن بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة الكثرة كما في [illegible] نفسه لا مطلقا واما
سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما
الرجل راسا الا غير ذلك واما حديث اجزاء الكيفية الواحدة والكرة الواحدة فيساعد ما اشتهر
ان كل ما فيه وحدة بالعرض فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه وحدة بالعرض من وجه فان كان
قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المقاصد
وتركنا كثيرا منها البحث الثالث هل يجوز تركيب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية [illegible]
على الاستلزام وهو اعني المشهور كثير من اصولهم لكون الفصل محصلا للجنس وان الجنس لا بد له من فصل وان
الجنس الا اليس لفصل مقوم لا غير ذلك بجمهور المتاخرين على الجواز المشهور [illegible] فصل الاول
فوجب تحقق الحاجة من اجزاء الماهية المساواة ما فيه منها لعدم الاولوية واستلزام الدور بينه في
الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بالجعل الوجود والرسم فلا دور مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من التساوي

في الصدق

في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية اقول والجواب عن الاول بان
تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود متمايزة فيها
فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير متصورة الا بالتعين او الابهام
وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق والثالث ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول
يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احدى المقولات العرضية التسعة او الثلاثة على [illegible]
الذهنيين جنسا لها فلا يكون تركيبها من المتساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية
مثلا نقول كل منها اما جوهر او عرض لا سبيل الا الثاني اذ لو كان الجوهر عرضا لصدق على [illegible]
بالمساواة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم كون
الجوهر من نفسه او مخصصا او المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء نفسه وكذا في سائر المقولات
وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا [illegible]
وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية في احدها مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها
وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن قوله الجوهر اما جوهر او عرض
ممنوع ان اراد صدق مفهوم الجوهر او العرض وسلم ان اراد ما يصدق عليه لكن لا نسلم ان الجزء لو كان
جوهرا مخصصا لزم كون الشيء جزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك
لجواز ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يلزم كون شيء من الاجناس

جنسا لجميع ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض في الذي يتركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
اذ يمكن ان يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما نوعا او لا
كما سيأتي في مبحث الجواهر وكشف المتأخرين ضعف ادلة القدماء وقد عرفت جوابه الذي على الاول
فهو المقول وهو اعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية
المتفقة افرادها وهو النوع والمختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات الا
على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه يميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه
المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصل المقوم الا
وظاهر هذا يشعر بان ذلك على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات
الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي تحته ليس لها قولا في جواب ما هو فلا يشك انه
يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال فهو المسمى فصلا ثم رسمه بانه
يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه في الشفاء ولما كان كلام الاشارات
موهما لتجويز تركب الماهية من امرين متساويين كما ترى حاول العلامة قده في شرحه لتوجيهه فقال
الفصل قد يكون خاصا لجنس كالحساس للانسان مثلا فانه لا يوجد بغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير الاول فالجنس ايضا يحصله
بنوعها فقد كملت النوع اتما مميز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فهو يكون مميزا عما يشاركه في الوجود

واما على التقدير الثاني فهو يكون مميزا عما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن غيره
في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود
او في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح
لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو
لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الجنس الذي يعمها
ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين ليس ولا واحد
منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبا اليه
عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن
جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات وحينئذ لو كان شيء
مميزا عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق اقول الجواب عنه ما اشرنا اليه من ان مرادهم من الفصل
للماهية يجب ان يساويها من حيث يميزها وان كان اعم منها لان هذه الحيثية فلو كان الناطق
مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما من مشاركاته في الوجود
وليس كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود
فانه مختص به فيما من مشاركاته في الجنس فليتدبر المسئلة الثانية في الكلام في تشخص الماهية
اعلم ان الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة والتشخص منها نفس تصوره

ونعم منشأ خلافه فيه من امر زايد وهو ما به منع تصوره من الشركة وهو المراد من التشخص ليس شيئا
من العوارض المشخصة التي لعلها به التشخص وسياق الكلام فيما اذ ليس شيء منها داخلا في قوام
الشخص من حيث هو شخص بل هي عوارض خارجة من الشخص متوقف عروضها على صيرورته شخصا
لا محالة وايضا ليس شيء منها مما يمنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما
هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له مهية كلية كالوجود وهو متحد مع المهية في الخارج وزائد عليها
في الذهن كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود المتخصص كما صرح به الفارابي
في تعليقاته فهو نفس الوجود لذات ومغاير له باعتبار قيد [illegible] انه على الوجه لانه مما [illegible]
عنه فان الشيء لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فاشتغال الوجود يستلزم [illegible]
التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع عند من يقول به وان تخير انه لو ثبت عدم انفكاك [illegible]
الاستلزام لتم الدليل على الزيادة ولا حاجة الى اخذ الى اخذ الطبع ليرد انه انما يلزم لو كان [illegible] لكن
الاستلزام على وجه السببية وهو ممنوع لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول
بوجود الطبايع ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا السيد المدقق من ان
التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادركت المهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا جزئيا
وان ادركت بالتعقل كان كليا وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحوي الادراك
فقط لا بان ليس له مهية كلية ينضم الى المهية ونسبة اليها نسبة الفصل الى الجنس نعم ان في ذلك

هو منشأ

هو منشأ التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى الجزئيات المادية وان ذلك اي شمول التشخص
على انه ليس له مهية كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في المقولات العشر [illegible]
قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فبعيد عن التحصيل كيف و[illegible]
ان لا يكون المهية الموجودة في الخارج من حيث هي هي فيه شخصا فيه الا بغير ذلك ومنشأ [illegible]
ذلك في رفع التشنيع على الحكماء اذ الواجب عندهم ليس له مهية كلية كما عرفت بل التحقيق عندهم في علم الاول [illegible]
شيء آخر بيانه في الشفاء والتعليقات وكون التشخص مما ليس له مهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات كما
كون الوجود كذلك وذلك لان التشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج ومغاير لها في الذهن
كما في الوجود على ان المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون [illegible]
والا لزم خروج الفصول عنها بل قطعا هذا وهذا الذي ذكرنا اعني كون التشخص متحدا مع المهية في الخارج
وزائدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال والتشخص من الامور الاعتبارية والمشهور
في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وينقل الكلام اليه ويتسلسل
ضعيف اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان له مهية كلية ولا يجب [illegible]
في الواجب بل في الوجودات الخاصة مطلقا كما عرفت ويجوز ان يكون امتياز افراد التشخص [illegible]
ويمكن تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون المهية بحيث لا يشاركها شيء في العوارض كما بينا [illegible]
كما في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتباريته مفهوم التشخص كما في الوجود الثاني انه لو وجد في الخارج

لتوقف عروضه بحقيقته فالتشخص من النوع على تميزها فان كان بهذا التشخص اراد الاستعداد والوجه
يمنع توقفه على تميز سابق كما في حصص الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول اليها
بالنسبة الى الحصص من حيث متعددات عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع فانها من حيث
والحق تقوم الموضوع بالتميز كما بالتعدد قوي بالتسبب الى القائل بعينية التشخص جهاته جزء الشخص مثل زيد الذي كان
في وجوده في الخارج ليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه
انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الاخر جزء زيد الموجود في الخارج
وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في
الخارج اذا كان جزءا خارجيا والا لم يكن التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة الماهية الى التشخص
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام
فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية
تحتمل هويات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بالتشخص بضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ويتمايزان في الذهن فقط والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من
كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة بل هو متحد الوجود مع الماهية كما ان الفصل كذلك
من ذلك كون وجود الماهية ايضا اعتباريا بهذا المعنى فعلى هذا كانت الماهية النوعية متحققة في ذاتها
ليس ابهامها الا بحسب خصوصيات الهويات لا بحسب الماهية في ذاتها كما ان الوجود بحسب الماهية كذلك

ولا خصوص الماهية التي هي المراد من التشخص منوط بالعرض وهذا بخلاف الماهية بحسب القياس الى الفصل
الجنس والفصل في الجنس فانها كليهما بحسب ريان والوجه المذهب الى الماهية البسيطة لذات غير منوط
كل منها بالعرض وهذا الذي ذكرناه هو الفرق بين الاستاد لابن عمي الاله لان الجزئية الطبيعية هي
الماهية لا بشرط شيء والتشخص الموجود في الخارج على حقيقة الخارج كما مر سابقا والاستاد لان الجزئية الشخص
في الخارج على وجه التشخص حيث استقام الاول دون الثاني وهذا ايضا ما ذكره في
حيث قال من ههنا اي من كون نسبة الماهية الى المتشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص
تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها ظهر ان لا وجود الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فوجودها
العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبايع ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة
في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات
متضادة وان اراد انه في الخارج موجود اذا تصورها في ذاتها تصف صورة بالكلية بمعنى المطابقة
فهذا ايضا باطل لما تقرر في الفن من ان الموجود في الخارج متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المطابقة
مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في
العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية
فرع منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر وقد يستدل لنفي الاشتباه من التشخص
ومن جملتها ان التشخص من العوارض الشخصية من الذي يعني كون الشيء امرا اعتباريا وفيه معنى كون المشخصة

اثر ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره والجواب عنه فما ذهبوا اليه اى الشيخ واتباعه
من حيث هو امر عقلى وجد مشاركا للغير من التشخصات فيه اى في كونه امرا عقليا مميزا للهوية
المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد ان يتميز التشخص المذكور عن غيره من ذلك المفهوم بامر هو تشخص
من التشخصات لا محالة ويكون مشاركا له في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص آخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتبارات على ما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام
دفع هذا التسلسل المتوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت من ان مفهوم التشخص عرضي لما تحته
لا ذاتي لها فلا يحتاج الى تميز غير نفس ذات كل واحد منها فحقق المقام بين الكلام بما لم يستقيم فليتدبر
في التشخص واما ما به التشخص اى سبب تشخص الماهية اى ما يجب ان ينضم اليها الماهية حتى يحصل لها التشخص
عن الغير فقد يكون نفس الماهية اى قد لا يحتاج الماهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها التشخص بل يكون
ذاتها ممتازة عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القيام او التعلق بالمادة كالمجردات
العقلية فلا يتكثر اى فلا يكون تلك الماهية متكثرة الافراد بل يكون منحصرة في فرد هو الذي وجد في الخارج
ويكون كون تلك الماهية كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي في حقيقته فيكون كثيرة
الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة
مقترنة ضرورة انه اذا لم يتكثر لم يكن مقارنته سببا للتكثر والامور المتكثرة اذا لم تقترن بالشيء لم يكن
موجبة لتكثره والمفروض ان الماهية المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي منشأ التكثر في الافلاك كما يأتي

بانه

بانه في الشيء الثاني وقد يستند الى المادة اى قد يكون الماهية محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امر
مستند الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها امرا
مستندا الى المادة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون تلك
الامور المتكثرة مشخصة متوقفا على كونها متشخصة لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص كما سيأتي اشار
المادة بقوله المتشخصة بالاعراض المختصة بها الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص المادة
بالاعراض المختصة اى الغير المشترك فيها وهي الوضع والاين والزمان قال الشيخ في
تعليقاته التشخص هو ان يكون للمتشخص صفات لا يشاركه فيها غيره وتلك الصفات هي الوضع والاين
والزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض قال الشيخ في التعليقات
الاحوال التي للذوات معان مشترك فيها والنسب انما تكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة
مشترك فيها والنسب المحسوسة نسب جزئية ما لم تكن محسوسة وهي اما ان يكون مكانية او وضعية فالمكانية
مشترك فيها لان مكانا لا يخالف مكانا آخر في انه مكان بل انما يخالفه في معنى آخر زائد على المكان
وذلك المعنى هو الوضع والوضع مخالف لوضع آخر في انه المعنى الآخر فالوضع هو المتشخص ولكن
يتشخص بالوضع يتشخص به المعنى الزائد على الوضع لان وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن
انما يتم التشخص به اذا لم يختلف الزمان فكل شيء ليس بزماني ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرة
كالعقول المفارقة انتهى فالمراد بالاعراض المختصة الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها

في الوضع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها كما في الوضع او لامر زائد عليها كما في الزمان

وفي المتشخص بالوضع واما الزمان فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق

واللاحق بمعنى ان كل جزء من اجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه في الزمان او متاخر عنه

بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو لذاتها لا لامر زائد على ذاتها وبذلك تبين

كون الزمان من جملة المشخصات فان قلت قد قال الشيخ في التعليقات تشخص الكون في الزمان

والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقق فيكون كل   خلاف تشخص الاخر لان

كون كل واحد منها في ذلك الزمان غير كون الاخر فيه والكون   غير نفس الزمان والابعاد لكن

الواحد في زمان لم يصلح كون الاخر فيه بعينه ومثل ذلك قال في الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان

المعدود من المعاني الغير المشترك فيها هو ذلك وكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة كون كل

كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد به لزم الدور قلنا ان

ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخان في التعليقات

الوضع تشخص بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلنا من الشيخ من ان تشخص الوضع انما

لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان تشخص بالذات وتشخص لا بالذات المختلفة بالزمان تشخص بالزمان

لا بالذات وليس له مدخل في تشخص الغير لكونها مما يشترك فيه فان قلت فالتشخص بالذات والذي هو

اليه افاده التشخص للاخر هي الاعراض الخاصة فلم اسند الملازمة تشخص الامور المتكثرة التي هي بالتشخص لا

الا المادة ثم تشخص المادة لا بتلك الاعراض وان لم تستند الا بتلك الاعراض ابتداء على تلك الاعراض

لابد من كونها متكثرة ايضا لا محالة كما لابد من كونها متشخصة والتكثر منتهي بالاخرة الى المادة القابلة للتكثر

بالذات فاسند تلك الامور بلحاظ الجهتين اعني جهتي التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض من

ليصل المطلوب من معادلا يحصل التشخص بانضمام كلي الى عقلي الا شد فان التقييد من المفهومات الكلية في

اي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر ان فيه الانحصار في فرد

والظاهر ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه

ومنهم من جعله استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز في العينين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما

بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي

في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك اجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي فانه يمكن

فرض صدقه على كثيرين بالنظر الى مفهومه الا انه يمتنع فرض صدقه لو انحصر في فرد فان الجزئي ليس من الافراد

بل يمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يقتضي فرض صدق اشتراك المجموع مثلا

ان خص الطائر الولود بشخص فيقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود بالفرض يقتضي فرض صدق

الطائر الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر هذا وانما قيد الكلي

بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحدا بالوجود مع الشخص ومقرونا لا محالة بالتشخص ليس كلا من جميع

الاعراض المشخصة كليات بسبب تجردها عن الاشخاص واما الكلي المنطقي فلا مجال لتوهم ارادته وقد

اراد بالعقل المجرد في العقل لا المقابل للحسي والمتخيل وفائدة التقييد بيان ان الحكم وحامله
الكلي المجرد في العقل والجزئي المجرد في الحس والجزئي بانضمام معقول لا محسوس معقول ضرورة ان المدرك
من المعقولين معقول وليس بمحسوس وفي هذا اظهار عليه الاعتراض المذكور وقد قرر بر والتميز في التشخص
وليس ان المغايرة قال ويجوز استناد كل من التشخص والتميز الى الآخر بان يحصل كل منهما باعتبار التقييد بالآخر
احيانا لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الاثار اللوفان كلا منهما صار باعتبار التقييد به
اخص مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالآخر بان يحصل بانضمام امر عين شخص شخص
كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرق آخر وهو ان التشخص للشيء انما هو في
نفسه والتميز انما هو بالقياس الى المشاركة وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتشخص قد لا يفتقر مشاركة الله
وقد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز
العموم من وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم
من المفهومات والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في التشخص او المعتبر
مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره
في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة
كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من
التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشهور في النسبة بين الكلي

وان كان

وان كان باعتبار صدقها وكذبها في الواقع بواسطة تحقق الاعتبار وان لم يكن قد بلا اختلاف بحسب الاعتبار
ويحصل النسبة بينهما بحسبه كما نحن فيه والنظائر في كلام القوم فما نحن فيه المستويات يعد في احوال
الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولها احكام تتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحث
فمن احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا ان المصنف لما اشتغل عن الكلام في التشخص الى الوحدة المغايرة
الى التشخص قال والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية من حيث هي هي يصدق عليها من حيث الكل
انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث الكلية انها متشخصة وذلك ظاهر وهي اي
الوحدة في الوجود وتصدق على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة من حيث
عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير من حيث هو معروض الكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة
موضوع [illegible] بان يكون قيدا له خارجا عنه يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث
الملاحظ انه واحد وان صدق عليه من حيث جهة انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع
الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة
والمنافات يستلزم مغايرة ما يتصف بها فهو من واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة
منافاة بالذات فليس كذلك كما سيأتي ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم تحقق المنافاة في الجملة
بين الكثرة والوجود ممنوع كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وهي تساوق [illegible]
الوجود [illegible] باعتبار وجود باعتبار ولا عكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة [illegible]

ودعوى ان وصف الكثرة لا ينفك عن اتصافها بالوحدة بخلاف وصف الوحدة غير مسموعة واما الاشبه
بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط الواحد اعداما له وايجادا لجسمين
اخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فاجاب عنه انه انما يلزم ذلك لو لا الهيولى الواحدة فانها مع الزوال
به فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكما زالت وحدتها زال وجودها الباقي ليس الا المادة
المتصفة بالوحدة بالعرض والاشبه ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار
كما اشار اليه الفاضل اللاهيجي في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفاء الذي يصعب الان علينا
تحقيق ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا كثرة فيه
فقد اخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة
وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هي المجتمع
من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع
يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها اذا قلنا من الوحدات او الوحدات او الاحاد فقد اخذنا اللفظ
بالجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون
قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة
ايضا فما عسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضا عرفت عندنا
تخيلنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها

من غير

من غير مبدأ لتصورها عقليا بل ان كان ولا بد فخياليا ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا
وهناك لك نأخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل
فيه المذهب الخيالي الذي لا معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قلنا ان الوحدة هي الشيء الذي
ليس فيه كثرة دللنا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الامر الذي ليس
فينبه عليه بسلب هذا عنه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله ولا يمكن تعريفهما اي الوحدة والكثرة الا بما يتضمن
دورا والوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال اسبق لكن منهما اعرف بالاقسام
اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الاقسام
ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة يتقسمان بالسوية الاعرفية عند العقل وتأخذ الكثرة الاعرفية
عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان
فلا يدركان الا بالعقل وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة
الجسمانية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال
واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها
تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالاتها فيدركها ولا بالاتها جزئيات متكثرة ترتسم صورها
في تلك الالات ثم ينتزع منها بخلاف تشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها وهي صورة
الكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس كونها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها

حد ما من المرتسم في الاتحاد ان المرتسم في الاتحاد اقرب منه وعرف عنه بما من حيث هو بخصوصه مع الآلة
فكذا حال عوارضها من الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي انه قد يرتسم في النفس صورة كلية
كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك الكليات المرتسمة في النفس فكما ان كثيرا
من الجزئيات المرتسمة في الآلة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بما ارتسم في الخيال
واقول ان في الكثرة تفصيلا بغير مع تصورها وملاحظتها كذلك هي مخصوصة بالخيال بما ادركت الكثرة مرتسمة في
النفس او في الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة في النفس اذا ادركت النفس ملاحظتها من حيث
الكثرة لا يتيسر ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال
سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وذلك ظاهر جدا بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ
من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه ان الكثرة لكونها خيالية لا يحتاج الى تعريف اصلا ولهذا
انها يتخيلها الا [illegible] واما الوحدة فقد يحتاج الا انه لفظ يشير الى معنى حاصل في النفس بذاته غير محتاج الى
تعريف مسلوب عنه هذا الحاضر بالخيال المسمى بالكثرة فليتفطن واما ما اجاب المحشي الدواني من ان التعقل
هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية والتفصيلي انما هو للنفس بمعونة القوى وان التخيل لا
يتخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المتفرقة في وضع مخصوص ومقدار
مخصوص لا غير وذلك معنى ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بتجردها وحدها بل مع مجموع
الامور المتفرقة ففيه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال

ظاهر

ظاهر معروض للكثرة ومعروض للوحدة ايضا لا محالة من الوحدة ايضا مدركة بالخيال في ضمن الكثرة وانما
ذكره [illegible] من ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المركب
بعد معرفة احاده والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال يدرك الاول مثلا الا المؤلف تفصيل
اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كما يدرك المؤلف اولا
من حيث هو واحد فليتدبر وليست الوحدة امرا عينيا زائدا على الماهية بحسب الخارج
والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية هي ايضا واحدة ولها وحدة فيلزم التسلسل بل هي من المعقولات في
الخارج وذاتها عليها في العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونهما من المعقولات الثانية على ما قال بل هي
من ذوات المعقولات وقد عرفت معناه فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها متقومة من الوحدات فحكمها حكمها
واذا عرفت المراد من عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين كلام الشيخ بوجودهما في الاعيان حيث قال
في الهيات الشفاء ان الوحدة توجد في الاشياء ووجودها في النفس ليس قول من قال ان الوحدة لا وجود لها
الا في النفس بشيء فيه الا ان قال انها لا توجد مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق
فاذا عرفت ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك يترتب وجوده على وجود الامور
واما ان في الموجودات عددا فذلك امر لا يشك فيه اذ كان في الموجودات وحدات فوق واحدة
انتهى والتقابل بينهما ليس بالذات لانتفاء التضايف والضدية والتناقض والملكية لا تقابل جوهري بينهما و
يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض لكونهما معروضين للاضافة العلية والمعلولية والمكيالية

والحقيقية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها اي مقسمها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى افنيها
المراد من الحيثيات ليس منها تقابل بالذات بل بالعرض كما اشار فاحتج الاول ان الضد يبطل الضد اذا
والوحدة اذا حصلت في موضوع الكثرة لا تبطلها اولا وبالذات بل انما يبطل اولا وبالذات وحدات
الكثرة ثم يبطل الكثرة ببطلان وحداتها الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد
اي بالشخص كما سيأتي وليس الوحدة وبعينها كثرة وبعينهما موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وهو محل ما
اعني وحدة ما لموضوع بالمرد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب ان يكون
واحدا بالشخص كما سيأتي في التضاد واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة وان كانت في الكثرة متقومة لها لكن ليس
مثبتة الملكة بوجوده في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع ولذلك لو كانت الملكة هي الكثرة وكانت
تركب الملكة من اعدام ما واما تقابل السلب والايجاب فلعدم ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان الكثرة
ليس انما تعقل بقياسها الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بالذات
وفرق بين ما لا يكون الشيء الا بشيء وبين ما لا يعقل بقياسه الا اليه وليس لاشيء ايضا لو كان منهما شيء لكان
تعقل بقياسه كل منهما الى الآخر فكان تعقل بقياسه الوحدة من حيث هي وحدة كما يلي الى الكثرة
وللكلام ها هنا قيل في الوجه وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الالهيات
واما ما يقال في كون التقابل بينهما بالعرض اذا نظر الى الامور المعروضة لهما وقطع النظر عن كون
عدها فقوامهما لان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا

فجاب

فجاب عنه بانه لو اراد ان المتقابلين لم يجتمعا في شيء بالعوارض التي هي وسائط بالتشابه فيهما فهو مم
وان اراد انه لا يجتمعان من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج المتقابلان في الجزم بالتشابه فيهما الا الحاظ
تلك الوسائط فرد عليه انه انما يدل على اشتراط الوسائط في التقابل دون الثبوت بجواز ان يكون
امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ذاتيهما لا الى العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم شرع في
قد يكون واحدا من جهات لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من
جهة واحدة بالضرورة **فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها** بل يكون خارجة عنها ولا عارضة
محمولة عليها بل تكون خارجة غير محمولة عليها **فالوحدة عرضية** كما في نسبة النفس الى البدن
هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما
اذ ليس محمولا عليهما الا بالمواطاة ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن
مثلا اعني تعلقها بالبدن تدبيرا الذي هو سبب التدبير والتصرف فيه واما الثاني فلان البدن
ليس هو المتعلق بل النفس نعم عارض له فان اعتبرت الوحدة من النفس والملك في التدبير او من
المنتسبين في كونهما منتسبين فذلك مندرج تحت قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي وان اعتبرت
من المنتسبين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما ان
اعتبرت من المنتسبين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة لها كما
ثم ان شئت قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض وتقابلهما وتسمية المقابلة بالوحدة العرضية

وذكره المحقق والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ صرح بان يكون جهة الوحدة فيه عارضة له
محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض غيره بالواحد بالذات وسمى وحدة المنتسبين وحدة بالنسبة
وجعلها من اقسام الوحدات بالذات حيث قال في الهيات الشفاء ان الواحد بالتشكيك هو ان يكون
انه لا قسمة فيه بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد
بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال لشيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع
ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع
كقولنا ان الطبيب هو ابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان
في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد
لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة
واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو بنسبة ما مثل ان حال السفينة
عند الربان وحال المدينة عند الملك واحدة فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما
بالعرض بل وحدة ما تتحد بها بالعرض فان وحدة السفينة والمدينة بها هي وحدة بالعرض واما وحدة
الحالتين فهي الوحدة التي عنينا انها وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون وحدة المنتسبين من القسم
المقابل للعرضي لا لكون جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضة بل ما ذكره بحثا اورده السيد المحقق
وهو ان الظاهر ان المراد من المنتسبين هو الذي ان وليس الذي هو غير محمول عليهما ان اول

ولو سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذي يكون بسبب العلية ذكره مثالا للمنتسبين
فلو تم ان المثال المنتسبين انما هو في العلة لانها تعلق خاص من شأنه ان يكون بسبب العلية
المخصوص كما ان الحد والتدبير انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق محمولا
عليهما كما في العلية المخصوص وفي كلام الشيخ ايضا يجب ان يحمل المتصل الى هذا وهو ان وحدة المنتسبين
ان كانت لمهيتهما او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية
وان كانت لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض فينتقض تعريفه وعلى الاحتمالين لا يصح جعله قسما
من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه السيد المحقق بان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يكون الوحدة
الا حالة لا لنظر الى اصل امر آخر وقد يكون عارضة للكثير كالبياض من القطن والثلج وقد يكون مقوما
كالجنس للانسان والفرس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد
وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس النظر الا حالة ذاته المتصل وكذا قول الواحد المنتسبين
المذكورين وان كان بواسطة عروض النسب لها لكنه ليس النظر الا وحدة المنتسبين بل النظر
الا ذات المنتسبين فيكون جهة الوحدة ذاتها لا من حيث الكثرة ولذلك عدها الشيخ من الواحد
بالذات انتهى وفيه تأمل فان الشيخ قال في آخر الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فقد
يكون لها من جهة اخرى واحدة لا اتفاق فيها في معنى فاما ان يكون اتفاقها في نسبة او في محمول
غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اما بالوحدة من الواحد بالمناسبة وهذا صريح في ان جهة

في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحد وان النسبة محمولة وانها غير مقومة للواحد والحاصل
ان المقام عن اشكال ثم قال والظاهر من كلام المصنف انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر منه والكل
حمل قوله جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنوع
ولم يعتد فيه بما يكون جهة الوحدة ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالنسب
مما اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب مع
ان ذلك لا يرفع المخالفة من كلام المصنف وكلام الشيخ بخلافه على التوجيه المشهور اذ قد عرفت ان
اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية والعرض لا بالذات فان اتصاف
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وتبعية اتصاف النفس والملك بها
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا يتوجه عليه النقض بما من انه لو كان كذلك
لزم ان يكون وصف الاقسام بسائر العرضية لكونه بالتبعية والعرض على طريقة وصف الشيء بوصف
متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنس
وهكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على
جهة الكثرة بخلافها في هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلاف غيرها
هذا ثم انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد
بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة

اقسام الواحد بالذات المراد به كما صرح هو به الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد
فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد
وذلك كالمياه الكثيرة اذا جمعت بماء واحد فان تلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة بالنوع
وذلك ظ وواحدة بالموضوع ايضا لان من شان موضوعات تلك العدة الكثيرة ان تتحد
فيصير موضوعا واحدا بالوحدة بالعدد بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع وليس لها
بالموضوع اذ ليس من شانها ان تتحد فيصير واحدا بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة
كانت هناك موضوعات معروضة لمحمول واحد كما في الجص والثلج من حيث البياض المحمول عليهما
او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع
لهما وهو خارج عنهما ومحمول عليهما وهذا هو معنى العارض فمجموع قوله عارضة لموضوع والكسر
اي معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله موضوعات او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب
اللف كما شرحناه فيكون قوله بالكسر عطفا على قوله عارضة لموضوع وكسائر فقط
وجعل الشارح القديم كسا لمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه بين موضوعات
لمحمول فاستدرك لفظ موضوعات وحملها على زيادة النساخ ورده المحقق الشريف
شرحناه وان وقعت جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان
او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدة بهما في الناطق وقد تتغاير موضوعاتها ي

قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان
الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ربما كان غيره مما هو واحد منقسم
من حيث هو كله يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد
منه ما ليس فى طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما فى طبيعته ذلك
كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا وايضا ليس فى طبيعته ذلك
فاما ان يكون قد يتكثر من وجه آخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه
لا يتكثر من حيث طبيعته اى من حيث هو انسان واذا قسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى النفس
والبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين
اما ان يكون يوجد له مع انه شئ ليس ينقسم بطبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان يوجد له
مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة
لا تنقسم من حيث هى نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا تكون
الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي نفهم منه انه لا ينقسم
وليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم فى طبيعته ولا فى جهة اخرى والذي لا يكون له
طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هى مبدأ العدد واعنى التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها
عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه فى الذهن فضلا عن قسمة [illegible]

مكانية

مكانية او زمانية ولنفسه لا القسم الذي يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال
فمن ذلك ان تكون كثرة فى الطبيعة التي هى لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المتصل
ومن ذلك ما يكون كثرة فى طبيعة اتم لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط
مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد وما هو فى قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا بسبب المادة بل
لمقارنة السبب الذي هو المقدار انتهى قول الشيخ فمن وضع مجرد عدم الانقسام لا غير وحصل شخصيته فقوله معنى
اشارة الى الوحدة التي هى مبدأ العدد اى الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحده شخصيته
يعبر عنها بالوحدة المطلقة من غير تقييد بان تكون وحدة لنقطة او لخط الى غير ذلك فاضافة موضوع
الى مجرد عدم الانقسام من قبيل الاضافة البيانية ولا يستدعى ذلك ان يكون الموضوع هو نفس
مفهوم عدم الانقسام الكلي ليرد عليه ان المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله والا فنقطة ان كان
له مفهوم زائد ووضع اى وان لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم
الانقسام وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع فذلك الموضوع نقطة شخصية اشارة الى قول
الشيخ فان كان يوجد له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسبه فيكون
نقطة وقوله او مفارق ان لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه
فيكون مثل العقل والنفس وقوله وان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اى لا من حيث طبيعته التي عرض لها
الوحدة كالماء الواحد والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد هذا تقرير كلام الشيخ

والا اي وان قبل القسمة بحد ذاته فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعته التي
عرض لها الوحدة مقدار ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا هو قول الشيخ فمن ذلك ما يكون
الكثرة في الطبيعة التي لذاتها معدة للكثرة غير الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته
وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون الكثرة في طبيعة ان لها الوحدة المعدة للكثرة بسبب غير نفسه
وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط هنا ما تشترك الكل والجزء في الاسم والحد
كالماء والنار قوت او جسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما ليس
بسيطا بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالانسان الواحد هذا شرح
جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام في معروض الوحدة والمركب ليس
معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك لان اجزاءه
ليست اجزاء له من الجهة التي عرض لها الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الزمان
الواحد اذ قسم لا نفس بين واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس بصحيح بل
ينقسم الى البسيط والمركب لاستيفاء الاقسام فلا يتحقق في الهيولى والصورة وبما يحل في الاجسام
او في محله حلول سريان وبعض هذه الاقسام اولى من بعض وفي هذا اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك
على ما تحته كما مر في كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالعدد
من الواحد بالجنس وفيه رد في الواحد بالفصل تفاوت بحسب مراتبه في القرب والبعد بمرتبة

الجنس

من الجنس او لا من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس مقول في جواب ما هو وان كان الفصل
اقل افرادا ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم على التفاوت بحسب ابعاضه
الواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص اولى مما بالعرض العام وكذلك
اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونها ازيد منها فيما دونه الهوهو
مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي مواطاة على ما في النحو اي على نحو الهوهو
في الانقسام الى الانقسام فكما ان جهة الوحدة اما مقومة واما عارضة فكذا جهة هو هو فجميع
اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور هو هو للشيء
الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او في التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى
من البعض في الوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض فان قيل على الاول فلا يكون انقسام
لا الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام الوحدة وكذا
كل مفهوم اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار انقسامه فاي
فائدة للتعرض لخصوص هو هو وايضا في الكلام بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها غير معتبرة
في هو هو غير لازم واجيب بان هو هو اتحاد ما فاشار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة الى ان
اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد من جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهوهو
مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض

الاتحاد فلا يقال زيد عمرو واشار بقوله على هذا النحو الا ان اقسامها ليست بعينها اقسام
عدم جريانه في الوحدة المحضة من غير كثرة واما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجري
في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما يقال زيد الكاتب
زيد الضاحك **الوحدة في الوصف العرضي والذاتي تغاير اسماؤها بحسب المضاف اليه** فوحدة النوع
تسمى مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة
والاطراف مطابقة **والاتحاد** وهو صيرورة شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيء آخر وهذا معناه الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء بطريق
الاستحالة وهي ان يزول عن الصاير شيء ويضاف اليه شيء آخر كصيرورة الماء هواء والهواء
ايضا وبطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه
بل في وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فهو **محال** والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا
فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما كان هذا فناء للآخر وبقاء الآخر وان لم يبق
شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد هذا وفي ورود منع
الانحصار في الشقوق الثلثة عليه لظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منها
بل كان هناك صيرورة احدهما بعينه الآخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق
وقد تقرر المنع بانا لا نم انهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا

موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل الاتحاد فصارا واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض
هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد اثنين وليس كذلك بل هما قد اتحدا
ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه المحقق
في شرح الاشارات وصرح به المحقق وصاحب الشبهة هو […] المشاجر فيه من المعاصرين
ليلتفت اليه الذهن بتجريده فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع فيه انما هو لخلط والاشتباه من المعنى المراد من
غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح القديم بقوله لو صح
سجال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس بواضح من اتحاد الاثنين
على الاطلاق وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الآخر فان بقي ذلك التميز
بعد الاتحاد كانا اثنين لا متحدا وان لم يبق فقد زال تميزه ضرورة زوال التميز بزوال المتميز
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى تميزهما ان
في الوجودين بقي احدهما بعد الاتحاد وتميزان تميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التميز لا يمتاز به احد عن الآخر فلا يكون
نفسهما ويعترض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لا لذاته […]
لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة هذا واذا بطل الاتحاد **فالهوهوية**
هو اتحاد […] لا محالة **فيستدعي جهتي تغاير واتحاد** على ما تقرر في مبحث الحمل **والوحدة ليست** لان العدد

ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد والوحدة لا انفصال فيها الا وحدات كذا في الشفاء وقال المحقق
الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت العد فيخرج الوحدة عن العدد والواقع في العدد فهي عنده
عدد في نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه لازما له
المقرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساويا للكم المنفصل والفرق ان يعتبر في الشيء بعينه
في دخولها تحت العد ولذلك يقع عدد ما في جواب كم فكان عشرة مثلا ولا تقع عدد فكان
واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العد بل على كونه عددا احتمال ان
وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقع جوابا
في البيت ليس رجل فيه بل مرتبة للعدد المتقوم بها لا غير اي لا بغيرها يعني ان كل عدد من مراتب الاعداد
مركب من الوحدات التي يبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا
متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا باربعة وستة ولا خمسة وخمسة لا غير ذلك من الاعداد
التي تحتها قال ارسطو طاليس في الشفاء لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة وبرهانه
في بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون
شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا
من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف في تقومها
فيستغني بكل واحد مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه مع استناده عنه وحاجته اليه

معا وا

معا واما ان يتقوم ببعض منها دون بعض وهو ايضا محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها باربعة
وستة ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد حتى يلزم منه ترجيح باعتبار انه لازم على كل تقدير
وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاولي فاذا فرض التقوم الاولي للعشرة من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن
ان يكون تقومها الاولي من الوحدات في ضمن ذلك ايضا وبالجملة جعل ان التقوم من الوحدات
لازم على كل حال وذلك ظاهر ولكن هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال لو اريد السؤال لكن
ذكر تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا فيه ترجيح والقول بانه لما كفى الوحدات في تقومها لم يكن
للعدد تلك الاعداد دخل في مهيتها رجوع الى الطريق الاول اشير بالجواب بان يقال الاعداد
مراتب الاعداد حقائق مختلفة كما بيناه ولكل مرتبة صورة نوعية مخصوصة فاذا قلنا ان
العشرة متقومة من السبعة والثلثة فان اردنا بهما باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة
من تلك الخصوصيتين دون خصوصيتي الستة والاربعة مثلا مع تحققهما ايضا هناك ترجيحا بلا
مرجح وان اردنا بهما لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار آحادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد
واما اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح
اذ ليس في نفس احاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد
قال الشيخ في الهيات الشفاء وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو انه
عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد ثم ذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد

من غير ان يشار الا تركيبه مما ركب منه من خاصه فذلك رسم ذلك العدد الاعده من جزء
واما ان يشار الا تركيبه مما تركب منه فان اشير الا تركيبه من عددين دون آخر مثلا ان كل العشرة
من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولا من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما
اولا من الاخر وبهذا هي عشرة هويتها واحدة ومع ان يكون هويتها واحدة وبايدل بها هويتها
من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كل فهي ليس بهذا اولا بذاك بل بما فيها ويكون
اذا كان ذلك فقد كان لها حد كان لها التركيب من خمسة وخمسة وستة واربعة ومن ثلثة و
سبعة لان لذلك تابعا لها فيكون هذه رسوما لها **واذا اضيف اليها شيء حصل الكثير من نوع**
من العدد وقد خفي فيه قال الشيخ في الشفا هذه قال بعضهم ان الاثنين ليس من العدد ذلك
لان الاثنين هي الزوج الاول والواحد هي الفرد الاول وكما ان الواحد التي هي الفرد الاول
ليس بعدد فكذلك الاثنين التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال لان العدد كثرة من احاد مركبة
والاحاد واقلها ثلثة ولان الاثنين لا يخ ان كانت عددا اما ان يكون مركبة او يكون عددا
اولا فان كانت مركبة فعدها غير الاحاد ان كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف لا تام
اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الواحد غير عدد
لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الا وحدات ولا اذا كان لو ركبه من وحدات
يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة فعند الاختلاف فيه من يعقلون لك

الكثرة وازيد

الكثرة وازيد من واحد وقد جرت عادتهم في ذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد او
وجد فرد ليس بعدد فما فرض عليهم ان يداوا في طلب زوج ليس بعدد واذا وجدوا افرادا ليس بعدد
وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له عددا من حيث هو اول انه يعنون بالاول
انه غير مركب من عدد وانه يعني الجزء فيه شيء ان يوجد فيه واحدة فالاثنين اول العدد
وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا شيء لا احد ثم **تحصل انواع لا تتناهى تشترك في**
واحد مختلفة بحقايق لان لكل نوع من تلك الانواع تحقق بخواص واثار يختصه فشاد ما خصوصية ذلك
النوع التي هي صورته وهذه الاثار غير الاثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الاعداد فاذن لكل واحد
من انواع الاعداد حقيقة محققة **لكل واحد منها مراتب حكم يعقب ما تحتى اي اذا انضم بعضها الى البعض الى الخمسة**
اي يحدث في ذلك النوع من العدد ان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك
وقد عرفت توجيه اعتبار الوحدة والكثرة **والوحدة قد تقرن** فيقال وحدة واحدة **ومعنا**
اي ويلحقها فيقال عشرة واحدة **وقد تحصل** بعين تقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية
كالكثرة وقد يعرض لها شركة فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز عنها
باضافتها الا زيد وكذا وحدة عمرو وكما اشار اليه بقوله **فيشخص** اي الوحدة المطلقة المشترك
فيها **بالشهور** اي بما اضيفت اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا
لاضافة الوحدة ويحتمل ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا هذا احسن ما قيل في توجيهه

وكذا التقابل من الكثرة ايضا يعرض لها شركة فيتخصص بالمضاف اليه كالعشرة العارضة لاحاد الانسان
المشارك للعشرة العارضة لاحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها الى معروضها فالتضايف اي الوحدة
لا معروضها بل تضايف بين احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار انها عرض حال فيه ولا شبهة في
كونهما اضافيين والتقابل الذي هو الكثرة بثالث اي باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها ولكن
المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها ايضا تلك الاضافات الثلث ويعرض له اي لمقابل
الوحدة بتعين عرضه له اي للوحدة من التقابل وهو كون المتخالفين على المشهور او الاثنين مطلقا على ما وقع
في بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان
واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان مع امتناع اجتماعهما وقيد امتناع الاجتماع
في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة وبعض المتقابلان المجتمعان في الجهة بين و
بقيد وحدة الجهة خرج مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وقيد وحدة الزمان
خرج المجتمعان في واحد في زمانين وقيد الاجتماع خرج من حذف لصدقه على المتقارنين في الرتبة او
اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة
من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرحوا به الا ان يرتكب كون المتضايفين في تقسيم المتقابلين
للقسم لا قسما ويكون القسم هو التقابل المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او يقال ان ههنا اصطلاحين
يعتبر في احدهما التخالف دون الاخر على ما قيل والتقسيم لانحصاره في الاربعة تقابل السلب والايجاب

وهو راجع الى القول اي الحمل اللفظي والعقد اي الوجود الذهني لا الى الوجود الخارجي لان السلب والايجاب
نسبتان لا تتحقق لهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة وهذا شامل
لما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فبعضها اي بعض التقابل يتحقق في القول من حيث هو حكم كالايجاب
والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقب فيه فلا يجتمع معا وبه الحكم القول
وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتباره في الايجاب
والسلب فلا وجه لتخصيصه بالسلب فقط كما في شرح الصحائف وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها
تقابل الملكة والعدم وهو الاول اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب خصوصا بعد
.. وهو نسبة لا تقابل ما ينضاف اليه السلب بان يكون السلب سلبا للايجاب بعد ما يعتبر كون المحل
من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانها معتبرة في الثاني دون الاول وهو القول ان اعتبر في
التقابل بحسب شخصه في وقت اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لفقد
اللحية ممن له ان يلتحي ان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قوله مطلقا سواء كان بحسب شخصه في وقته
كالمرد او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب والبعيد كالكوسجية للصبي والعمى للعقرب او العقرب
وعدم الحركة الارادية للجبل بالقياس الى جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الحيوان
فهما العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه وثالثها
تقابل الضدين وهما وجوديان فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان

والا فان لم يكن بشرط كالحمرة والصفرة فتشبيهان علی ما هو المشهور فلهذا التحقيق خرج عن المشهور
علی عکس تقابل العدم والملكة وهذا معنی قوله ويتعاكس مورد قيود في التحقيق والمشهور وفي العبارة تقابل
التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة و
انما انحصر في هذه الانواع لان المتقابلين اما وجوديان او لا وعلی الاول اما ان يكون تعقل كل منهما
بالقياس الى الآخر فهما متضايفان والا فمتضادان وعلی الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان
اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور
علی كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا فيرد عليه انه لا دليل علی امتناع ان يكون
المتقابلان عدميين كيف وقد ذهب المتأخرون الی ان نقيض الوجودي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع
والعمی واللاعمی بمعنی رفع العمی وسلبه اعم من ان يكون بحسب الاتصاف بالبصر او بحسب القابلية
فان قيل ان الاعمی اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر
وجودي فليس بشیء واذا جاز ان يكونا عدميين فلا وجه لان يبين الحصر بوجه يشملهما كما بين المتقابلان
ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الحمل لما اضيف اليه السلب فتقابلهما
تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل
منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد وورد عليه ايضا ان عدم الالة
عن محل تقابل بعض اللوازم لذلك المحل ليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب

اذ المعتبر

اذ المعتبر فيه ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي وقد يذهب عن المشهور بيان ان لا تقابل
بين العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف الى العدم الآخر
كالعمی واللاعمی واللاامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيره كاللاسواد واللابياض اما المطلق
فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا يقابل المضاف الى غير العدم
لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون
احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له فلا لعدم المضاف اليه بل
العدم المضاف وجوديا ونقيض له الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورفعه فان قيل علی تقدير
عدم اضافة احد العدمين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما غير المفهومين اللذين اضيف اليهما
العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلی تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما
انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا
كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم
الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما عن قابلية البصر والحول
كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط
ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلی تقدير ان
لا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في شرح العدم

ليس بالذات لاستلزامه اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل
القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم تحول شيء
ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاستلزامه لقابلية تحول استلزامه لقابلية البصر
بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم
فان التقابل فيها اما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم
فيكون بالعرض لا بالذات وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم
الملزوم حيث كان الاول مقابلة بالذات لاعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر
والثاني مقابلة بالعرض لاعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم
الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب
كما قيل واقول قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان التقابل بين الاضداد هو تقابل لكون ذات
يوجب في المادة عدم ذات اخرى او لا يكون الا مع العدم انما هو لاجل ان ذواتها في حقيقة
وحد فصولها تمانع عن الاجتماع وتقابله وهذا صريح في ان مقابلة مثل السواد والبياض
كون كل منهما مستلزم لعدم الآخر لكون بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فقد يراد
الجواب بان مرادهم بالوجودين اللذين لا يكون احدهما عدما للآخر كما ان مرادهم بكون احدهما
والآخر عدميا ان يكون ذلك الآخر عدما له كما تر فيكون العدمان في هذه الصورة داخلين

ففي غاية البعد ولا يمكن قياسه بالعمى ولا يكون لتحصيل الملكة المشار الين كونها بمعنى
لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفاء جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان
في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل بمواطاة وهو تقابل النفي والاثبات وليس الا
كالفرس واللافرس بل يكون احدهما في قوة سلب الآخر سواء كان السلب بسيطا كما مثل او كان
مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس وجميع الاشياء التي فيها الطبائع تتقابل بها المعنى
ما يوجد في الموضوع اولا فان شيئا منها ليس هو الآخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في
واحد بان يوصف بها على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتنافيا من حيث الكون فيه ايضا
والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراها والقسم الاول هو تقابل اولا ثم ينقل التقابل عن اعتبار
على موضوع لا باعتبار الوجود في الموضوع فيحمل على الامور التي تشترك في عام او خاص
بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل معا فيقابل بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة
معنى ان التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع اما اقسام محققة واما اقسام تجب بالصلح
اسهل على متعلم قاطيغورياس المنطق بحسب سائر العلوم فعلى اصطلاح المنطق الجزم التقابل قسم
من الاقسام المذكورة للعدم وهو الذي يجب الشخص في وقته فلا يمكن اشتغال الموضوع من العدم
الملكة ولكن قبلها واما سائر الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في المضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح
كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والآخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدم او كان

كلاهما وجوديين بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بما فيه
في وقته بل جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاته داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما ذكر
في قاطيغورياس تمامية ذكر للمبتدي اكتفي فيه بالمشهور ولم يتكلف بما يليق من الفروق لكن ذلك صرح
به الشيخ وصرح ايضا بان المشهور من التضاد او من تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح
قاطيغورياس والتحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المصنف
موافقا للمشهور من ان المشهور من التضاد لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف التحقيقي منه فلم نجده في
الشيخ بل هو سار بخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع من قاطيغورياس ان المتضادين قد
لا يكون بينهما الا في غاية البعد والخلاف وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما وسط كالعلم
والمرض وقد يتعرى عنهما فيكون بينهما وسط كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسائط
الوان يخلو الموضوع عنهما اليها وربما خلا عنهما الا العدم ما بين يصير شفا فيكون الواسطة سلب الطرفين
من غير اثبات واسطة ضيقة وقال في الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه
يخالف الطرفين بحيث يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود لكي يبيض يتغير
اولا فيخضر او يحمر او لا ثم يبيض اشهر فظهر من ان التقابل بين الاوساط او بين الطرف وشيء من الاوساط
انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدواني وان الوسط الذي هو اقرب الى
الذي هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذي هو اقرب الى الطرف الاخر الذي هو السواد بياض بالنسبة الى

الوسط

الوسط الاخر وذلك الوسط الاخر سواد بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين يسري في الحقيقة
الا من السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان التضاد الذي
احد الاقسام الاربعة المنحصرة فيها التقابل هو المشهور بلا اعتبار لا الحقيقي وانه اذا اريد الحقيقي ينبغي قسم خامس بين
الاوساط وسموه بالمعاندة فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا غير التقابل الذي
اشتملا عليه من السواد والبياض باعتبار حصتيهما وايضا قد يحصل الالوان من توسط لم يجد التضاد بينها باعتبار قرب احدهما
الى البياض والاخر الى السواد ونحكم بينها بالتقابل قلت انه مجرد وهم غير مسموع لا قدح له في الحصر الذي
لما في الشفاء فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان في اصطلاح
قاطيغورياس لما كان العدم مختصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما
وجوديين صار سائر اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر وان خص المتضادين
لكن العدم عم جميع الاقسام وبعد الاشارة الى انه المعنى هو معتبر المراد من قولنا كما مر وفي التحقيق
واليه عيان مراد المصنف من المشهور من التضاد ليس هو المشهور بل ما ذكره في قاطيغورياس فليتدبر وبعد
المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قريب وهذان هما الموجبة والسالبة وذلك اذا اعتبر الشخص موجبة وسالبة
فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولك زيد جالس وزيد ليس بجالس فان نفس الموضوع
السالب حيث جالس وليس بجالس لانه هو زيد وقد يوخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبر نفسا الايجاب
فيكون موضوعهما نفس القضية فانها هي المرفوعة فيها الايجاب والسلب ليحمل الاسم فيقال هو ايجاب او سلب فيقال سلب قال الشيخ

فة فة طبيعة رياس وقد يعرض لها ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء
من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما معا كاذبين بل هما متقابلان كما صرح به الشيخ في
احوال القضايا فرضوهما ايضا نفس النقيضين ويسمى ايضا ان السلب قد يوجد بسيطا وهو سلب وجود الشيء في نفسه
كالا فرس ومعناه لا وجود للفرس في نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود الشيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه
سلب وجود الكتابة له فالمتقابلان بالسلب والايجاب بحسب البسيط هما حصول الشيء في نفسه ولا وجوده في نفسه
نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا البسائط في السلب الذي هو من التقابل المنقسم للاقسام الاربعة اعني
واما اذا اعتبرنا ما في تقابل النفي والاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى سلب البسيط كالا فرس هو رفع
مفهوم الفرس لا رفع وجوده هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لبعض شكوك قيلت في التقابل ان لقائل ان يقول
ان الحرارة وحدها لا يكون ضدها بل يكون حرارة فقط بل انما يصير ضدا باعتبار الى البرودة وهي ان اخذت الى الاخر
ضدا كانت مضافة من حيث هي ضد من المضاف فيكون كالقسيم له تحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ليست
الحرارة من حيث هي حرارة ضد البرودة ثم يرى من حيث هي ضد لها فيكون مضافا للبرودة فيكون الحرارة من حيث
عليهما معنى حد الضد ويصح عليهما معنى التضايف فلا يستحيل ان يكون لمقولة واحدة جميع الاقسام الاربعة فان الموضوع جمع الضد
فيهما الاضافة فيرى ان نفس المحمول الاول الموضوع الاول في خواص المحمول الاول ثم تبين بهذا الشك ان
تقابل المضاف ثم ان المضاف تحت التقابل من حيث هو محمول تحت كلي حتى لا يكون تحت جنس او الا يكون
الشك في هذا الاشكال بان التقابل تعم من الاضافة في موضع ان يكون من حيث هو تقابل

تقابل مضاف وذلك لان التضاد من التقابل وقد علم ان الموضوع له ليس الموضوع للمضاف
كما ان الملكة والعدم من المضاف ولو كان المضاف امرا معقولا على التقابل قولا مطلقا لكان
فهما متقابلان معا لا شرط الحاق فانهما كلك من حيث هما يجوز ان يكون تضايف فهو متقابل ولكن متضاد
كما هو وكذا ليس كل متقابل المتضايفين المضايف من التقابل وفي قول ان التقابل تحت
من قولهم متقابل مضاف فان الامر في ذلك يعرض لكن لا يتسلم ايضا شرط يعلم به من جهة النظر الى
هو متقابل فهذه النظر يخصصه فيمنع عمومه لكن يحمله كذا كلام الشيخ ولا الاشكال الثاني مع جوابه
المدفوع بقوله **وبينهما تحته** اي تحت التضايف **بجنس** اي التقابل وسماه جنسا لانقسامه الى الاقسام
الاربعة التي هي كالانواع له ويدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع
على انقسامه **بحسب عارض** وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كما مر في كلام الشيخ والا ان التقابل
ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله انما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه ولكن
المتضايف معناه ان يعقل لقياس لا غيره ثم معنى هذه الماهية ان يكون مقابلا ليس انها يتقوم
بهذا فانه ليس هو من المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن او لا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء
معقول القياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضافا لزم في الذهن ان يكون على صفة التقابل
بشرائطها غير رجعية من التقابل ومن الاشياء التي هي كالانواع للتقابل شيء ولا يخفى ما فيه من
المضادة من المتضاد وغيره ايضا وانما خص التضايف على سبيل التمثيل ويدل عليه ايضا قول

ومتوليه اي مقولة التقابل جميعا اي جميع اقسامه الاربعة المذكورة بالتشكيك وذلك لما ياتي
من نفي التشكيك في الذاتيات وسرايته في ذلك الاعتباريات وغيرها واما بيان مقولية التقابل
بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة فيه اي في التقابل السلب
فان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافاة بالذات بخلاف المنافاة
بين الشيء وغيره فانها انما هي لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة
والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا
وخارجا عنهما ثم التضاد اشد من التضايف وذلك ظاهر كيف وقد توهم كونه اشد الاربعة
فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسامه سوى التضايف فانه يجيء
في مباحث الاعراض فقال والاول اي تقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض
وهذا المعنى قيد رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والمشهور في التناقض هو
في المركب لكن مراد المصنف هو الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في الشخصية بثمان وحدات وحدة الموضوع
ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة
الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق الشخصيتين او كذبهما عند اختلاف شيء منها كما
زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قائم نهارا او زيد ليس بقائم ليلا وزيد
جالس في السوق وزيد ليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس مفرق للبصر بشرط

كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر
بالفعل وانما خص القضية لان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بثمان
انما هو في القضية الشخصية اي التي موضوعها شخص وجزئي كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب واما
المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد حصرت افراده بدخول لفظ كل او ما في معناه او لفظ بعض او ما في
معناه عليه فيشترط مع هذا الاختلاف اي في الكم بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين
مع الكلية كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء
من الحيوان بانسان والجزئيتين صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان
بانسان فلا يكون شيء منهما نقيضا فان التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته
صدق احدهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كانت القضية مطلقة
وفي الموجهة يشترط مع هذا الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق
الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب
بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان
بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة لم يتحقق
التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضتين في المادة
المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضتان فيها

وكذا المطلقة والدائمة متناقضتان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بانية حيثية كانت غير واف بالشرط
والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلابد من اعتبار رفعها
ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون
ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة
كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام كما لا يكون دواما
لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس فعلم ان اعتبار الحيثية لابد منه في اختلاف
الجهة ثم انه ليس المراد ان المطلقات الشخصية او المحصورات تناقض بعضها بعضا وكيف يتصور التناقض بينها
اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات
بل المراد ان هذه الشرائط لا يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن يحصل التناقض
بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال تناقض القضايا بشرائطها يحصل فيما بينها مع
قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يحصل الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون ثمانية
في المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية
وحدها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات كذا قال المحشي الشريف وجمع ارجع
الوحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول باعتبار ان كلا من الموضوع والمحمول
يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فهم يحصل وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل الاول

واحدة هي وحدة النسبة لا اختلاف فيها الا محالة باختلاف الموضوع او المحمول لكن ذلك على ما قيل تقريب
لغرضهم لان مقصودهم عن تفصيل الشرائط ان لا تغفل عن التغاير بحسب تلك الاعتبارات فيغلط
ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضتان للغفلة عن عدم الاتحاد
بينهما في القوة والفعل والا فظاهر ان نقيض القضية رفعها بعينها بان يعتبر فيه ما اعتبر فيها كيف كانت
بلا حاجة الى تفصيل الشرائط واما التفصيل الذي يورده المتقدمون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك
تحصيل مفهومات القضايا ونقائضها او لوازمها المساوية لها حتى يمكن اخذها في الاستعمال
قضايا محصلة منضبطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحشي الدواني
من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني
عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقض القضية الذهنية النافية وان اشتملت
على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد باعمى اي في الذهن ولا اتحاد
بينهما الا في نفس النسبة ولا اتحاد بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احدهما بالاتحاد في
الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي
جزئي اي بالحمل الذاتي الاولي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فالوحدة الاخيرة عين وحدة
النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات ففيه ما لا يخفى على المتأمل
واذا قيد الموضوع بكل فيجعل محمولا في القضايا سميت التعريفية ظاهر هذا الكلام غير صحيح على زعم بعضهم لان الاول

لابد ان يكون محمولا لعدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولنا زيد اعمى او بلفظ المعدول او الذي
كلا السلب مع لفظ محصل فقط اذ يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا لما...
بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن يحق ان المعدولة كان محمولها مفهوما
اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ محصل او عدمي ولهذا كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء
الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق في موضعه لكنه ما قال المحشي
واجاب عنه المحشي الدواني بانه يمكن ان يكون مراد الملة من تقييد العدم بالملكة في قوله ما
سلب له سواد يعتبر معه الاستعداد اولا فان اللاقة يطلق عليه باسم الايجاب كما في الاعدام
تعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه في اقسام الامر
المذكور بين قسمي الوجود اي الموجبة المحصلة صدقه لا يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا
موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فاذا صدق فان ما لا كذبا فلامكان عدم الموضوع
فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد لعدا الضدين
كالشيء للبياض او لا يلزم كالجسم للحركة والسكون ولا يستلزم شيئا منهما عنه اخلوا اي ان يخلو
عنه لا لا متوسط بينهما كالشفاف خاليا عن السواد والبياض او خلوه الاتصاف بما هو اي
بان يخلو عنها ويتصف بالمتوسط بينهما سواء اكثر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحرارة
والبرودة او بسلب الطرفين كما في لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدالة والجور

بلونه

بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يرد والاتصاف بحالة متوسطة والبعض هو احد ضدان
بيان ذلك ما قال الشيخ في الالهيات الشفاء وانا ان حصل حصل غاية الخلاف والبعد قريب من الاخر
ومن اخرين اشياء فذلك هو لان التخالف بين الواحد ومنهما اما ان يكون في جنس واحد من جهة واحدة
فيكون المخالفات هو احد من جهة واحدة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا الا انها كثيرة
واما ان يكون في جهات فيكون ذلك جهة من الضد والا وجه واحد اقتذان ضد الواحد واحد
وهو اي التضاد بين الضد الذي هو المقسم للاربعة منفرض عن الاجناس وشروطها المتنوع كما قال في الكتاب
الشفاء والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما تحت المراد فمتى قام بالجنس الاعلى الكلي
ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي اولي ان
الا فيجب التسليم ان يجتمع في موضوع واحد وقال ايضا فالاضداد بالحقيقة هي التي في الجنس كما
في الموضوع فمنها يجب الموضوع الواحد بين الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يتجدد او لا
في غير مما يعرض للمزاج فان مزاجا يحدث الشيء واذا اقتراحا للامزاج هو وليس كذلك في اتصال
الكمال الا البرودة ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يخرج اما ان يكون عدم كل واحد منها في هذا الجنس
يلزمه الاخر هيئة فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا واذ ليس شيء من الاضداد الا
الا له شرط وصح ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا صح ان يكون
الاضداد تختلف بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق

اشرف واما الجبن فخسة وبين المكفر انه هو الاستقرار ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع انهما
جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة ضد
التهور والجبن فيكون للشئ الواحد ضدان واجاب الشيخ عن الحكم الاول بان الشيخ الاجاب عنه بقوله واما الخير والشر
فليس بالحقيقة جنسا لما يليه والا الخير بل كل معنى متواطئ فيه والا الشر ومع ذلك فالشر يدل في كل شئ
بوجه على عدم الكمال الذي له والخير على حقيقة فيشبه مخالفة العدم للوجود واما الراحة والالم واشباه ذلك
فانها تشترك في غير جنس الخير والشر فانها تشترك في المحسوس او في المتخيل او غير ذلك فيعرض لها
الخير والشر ويشبه ان يكون امر الاضداد التي على الطرفين عند الاشياء التي يقع بين طرفين ضد وهو جنس قريب
وطبيعة منها موافقة للمحاسة او العقل وطبيعة مخالفة لها فكان قال يحيى الدين المراد بما سنه البرائي والمعنى الحقيقي
فجعل احدهما جنسا للطبيعة والآخر للطبيعة الاخرى وليس الراجب كما الابيض للاسود وان ينبغي
ولا من اللوازم لا نهاية لها لانها في انفسها من باب الاضافة قال واما القول بوجود الضدين في جنس واحد
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار تكون فضيلة
وكذلك التهور في نفسه كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليست من الاجناس الاولية
الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل من اللوازم لها بحسب اعتبارات
تلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضاد ان هو التهور والجبن والى خلاف في
باب الكم من الكيف واما الشجاعة فيضاد الا الشجاعة ثم الا الشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان تضاد

الشجاعة والتهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتيهما بل انما تضاده لعارض فيهما وهو ان هذه محمودة
فضيلة وتلك مذمومة رذيلة وصار ذلك حكما بين الضدين من الحيثية واحدة ورفع لما يتوهم من ان
التضاد من الطرفين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور لان الجنس مشترك بينهما
فلا يتصور التضاد من جهة الفصول لا يجب دخولهما تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس
واحد وتقرير الدفع ان حمل الجنس والفصل واحد فهما متحدان لوجود الذي هو وجود النوع بعينه
في الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد من التقابل انما هو من احكام الوجود في الخارج
في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في
الواقع دخول الانواع تحته فيتفرع فيه الفصل الثالث في العلة والمعلول فيه مسائل المسألة الاولى
في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع كما قال كل شئ يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه
علة لذلك الامر والامر معلول له قال المحقق الشريف هذا التعريف بظاهره لا يتناول العلة المادية
او الصورية او الغائية وحدها اذ لا يصدر عنها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بانه ما يحتاج
اليه الشئ فيحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية
او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وانما قال بظاهره لامكان تاويل الصدور بالاحتياج
كما يشعر به ايضا قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء كان
او حملا او لقاء على انه ترد صدور التقدم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود العيني كونه حقيقة

على التأثير والمادية والصورية يصدر من كل منهما المتقوم ويمكن ايضا ان يق هذا المفهوم المردد
اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على كل من العلل فانه يصدق مثلا
على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل المستقل
وذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه
وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر لكن كثيرا ما تسامح في مثله في المقام لظهور
ما هو المرام ويمكن ايضا ان يق هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل فيعرف بالمقايسة
مثل ان يق العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمامه اليه امر وح يكون التقسيم المذكور
بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية تقسيما لمطلق العلة المعرف لبعض افرادها صريحا ولبعض افرادها استلزاما
ويقرب الى التوجيه ما في شرح الهداية انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشيء
لغيره في وجوده وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال
او بانضمام الغير اليه واما ما في شرح القديم من ان هذا التعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية
والمعلولية بمعنى التأثير والتأثر متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التأثير والتأثر بهما يختص بالفاعل
والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفيهما لكن اسلوب كلام المص
يؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المرشد من ان تصور حقيقة الشيء لا غير
ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المص المنقول آنفا وهو المحقق

لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر واما بيان الانقسام في شرح الحق
علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه فان كانت داخلا فوجود الشيء
معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون
الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية وتخصيص الاوليان باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليها
في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يتصف الا بهما او بما يترتب عليهما كالجنس والفصل وتخصيص الاخريان باسم علة الوجود
لان الشيء يفتقر اليها في الوجود فقط ولذا لا يتصف بهما قال وتمام هذا الكلام ببيان امر الاول ان
ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط الا انه لا يدل على الانحصار لتخرج غاية الشيء وما لاجله الشيء عن الاستقراء
والثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبههما من الاجزاء لصدق التعريفين
عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشرط والآلات في الاقسام لكونهما
راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشرط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل
انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانه خارج عن الماهية وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة
ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب هو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره
في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا اخذت مع الصورة يكون وجود الماهية معها بالفعل لا بالقوة فيخرج عن
تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر
الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة

يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الشيء معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الا انه
ان الجزء الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة
ويخرج عن تعريف الصورة فيشتمل التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان لخروج الاجزاء
الفعلية لان الفاضل واضح انها تجانس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل
جزئين من النوع بحسب حده على ما هي بحقيقة وجعل الامام مبنيا على انه لا مغايرة بين الجنس والمادة
ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس من خواص المادة والفصل من خواص الصورة
البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه الى
ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول
الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في
الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة
الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وساير ما يرجع الى الفاعل انما هي شرايط التاثير ولا امتناع
في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي
خفي وذلك الامر الذي لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة فان
قيل نفس عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى
لا يقتضي الاحتياج الا ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا

ولكن

وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه وهو ليس في الخارج الا بالعرض بمعنى انه يقارن المعدوم
ثم قال الفاضل اما التامة فهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى شيء مما كان خارجا يحتاج اليه الا وهو داخل فيها لكن
مركبة من هذه الامور الاربعة واما الناقصة فهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط المجرد
للبسيط الحادث او قد يكون هو مع المادة والصورة كالمركب المركب منهما اما مع الغاية او بدونها
واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول لاستلزام المعلول لضرورة
ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل منها فقد تحقق من ان العلة لا يجب تقدمها على المعلول مع
اطلاقه على العلل الناقصة والتامة هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية اشهر كلام شرح المقاصد
وانت قد عرفت كلامه لكنه ضبط او في قيد في هذا المقام واما حديث الجزء الاخير من الصورة على
ما ذكره فليس بذلك لان الحق ان الصورة من حيث هي صورة ليست مركبة فان صورة المركب من
اجزاء المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صور الجدران والسقف كما يتوهم بل هي عند تمام السقف
تزول صور الجدران من حيث هي صور الجدران وتحدث صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم
من انه كاشف عن امر وجودي في المحل الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا تجوز ان يكون العدم
مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما تجوز توقفه على امر وجودي فلهذا يجوز ان يكون
مرضية الشيء في وجه آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط
كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعدة فانه لا بد من عدمه الطاري على وجوده فتعين قوام العلة

التامة للوجود ولا بد ان يكون بعضه مؤثرا لانه جزء في بعضه من حيث الوجود ولا بد ان يكون بعضه
في بعضه من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هو بمعنى بعض العلة التامة وحصول احد
ان يجب بعضها كل واحد من اجزائها فتمام الحكم المقتضي ضرورة ولا قائم عليه برهان هذا وانا حيث
سبق في بحث العدم فيما تقدم واما حديث تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال الوارد
عليه في بحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي
فتذكر وقال في الرد الحاشية العلل الناقصة متقدمة واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم
تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها
عنها مع انضمام امر آخر اليها شيء وانت خبير بما سلفنا لك من الفرق المذكوران التقدم في كل
واحد من الاجزاء دون مجموع الاجزاء غير حاصل لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق فيضبط
الجواب هذا واعلم انه قد يقرر الاشكال المذكور بان العلة اذا كان مركبا جميع اجزاء الشيء يجب
يكون جزء من العلة التامة وجزء لا يكون محتاجا للكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليه صحيح
اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على ما ذكرناه فقد المعنى المذكور عن المحتاج اليه وهو الجواب
ايضا يظهر من الجواب عما سبق وهو ان لفظ العلة انما اطلق على الاجزاء بالاسر وهي ليست عين المعلول بل
عين المعلول هو مجموع الاجزاء بالمعنى الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بان كل مفهوم كلي صادق
على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير فمفهوم العلة كالانسان

[illegible]

على كل واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن
علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة شيئين من افراد علة الشيء لا فردا واحدا منها وكذا
اجاب عنه سيد المحققين بانه ان اراد ان الاجزاء مجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة جميع
الاجزاء التي هي عينه ليست بعلة انما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد جزء منها فمسلم ولا
يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع
والوجه ما ذكرنا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بما يكون كذا
البتة لان العلة التامة قد يكون هي الفاعل وحده كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا
امر في تاثيره ولا قصوره نعم واما الامكان فهو ماخوذ من جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم
نطلب له علة والامكان الذي يؤخذ من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل وقد فرض كما
المسئلة الثالثة في احكام تتعلق بالعلة التامة من حيث هي مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود
المعلول عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التاثير والايجاد
الذي هو الاصل في العلية منه عبر المصنف عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير والايجاد
الا ان ذلك صرح بكون الفاعل مبدأ التاثير فقال والفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير
يجب وجود المعلول والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجح احد المتساويين بلا مرجح واما ترجح المرجوح
وذلك لان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف

الفرض وان لم يكن كذلك فاما ان يوجد المعلول في زمان ثان فيلزم ترجح صحبة الزمان الثاني
على وجوده في الزمان الاول بلا ترجيح لان الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين سواء
في ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لان الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما ان لا يوجد
المعلول اصلا فيلزم ترجح عدمه على صحبة المرجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل يلزم على تقدير
وجود المعلول في زمان ثان ايضا يلزم ترجح المرجوح لكون صحبة الزمان الاول مترجحا على عدمه
وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فلا نزاع الا مكابر المتعصب بديهته ولا يجب مقارنته لعدمه اي لا يجب
كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المعلول اي يجب الزمان لما بقي من جواز استناد القديم الا المؤثر
لكون علة الافتقار هي الامكان وهذا القول مذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة التامة لعدم المعلول
ولذلك يحكمون علة الافتقار هي الحدوث لا الامكان صريحا والا فهو لازم مما تقدم من وجوب
وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المتبادر من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه باطلا
لما مر من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ومنها ان المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى العلة
من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد
الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هو كذلك ان بعدم الفاعل من حيث هو تام يبقى المعلول
موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن
ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء المعلول بعد شيء من العلل قال وان جاز في المعد الذي

هو ايضا

هو ايضا من العلل وذلك لكونه معدا العدم الطاري على صحبة وجوده فقال وان جاز لان يجوز المعد
اعني عدم الطاري على صحبته مع قطع النظر عن سائر العلل او الشرائط لا يجب بقاء المعلول
لا فوجوده بل جاز ان يجتمع معه سائر العلل والشرائط فيبقى المعلول وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المعلول
بعد المعد في مرتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان
اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المعلول بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انه
يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة الموجدة للوجود اولا كما يشعر به كلام المصنف بل يجب ان يكون
هو المراد ههنا والا فحديث افتقار الممكن في البقاء الى العلة مطلقا قد مر سابقا فيلزم التكرار فلا
يدل عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرائط فلا يجوز تبدل الفاعل
على معلول واحد شخصي وان جاز التبدل في الشرائط وسيأتي فان قيل ما ذكرتم من وجوب
انعدام المعلول باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء ونحو ذلك
بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب ليس علة الابن بل هو معد
للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وافعال مخصوصة لا ذلك ينعدم بانعدام فصله
ومباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء وانما يوثر في حركات بعض الاجسام
البناء بعضها لبعض ووجه تماسكها هو اثر التماسك المعلول ليبس العنصر والنار انما يوثر في اعداد
مادة الماء لقبول السخونة بابطال استعدادها لقبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي

المركب من العناصر صورة ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات يجب ان لا يكون

فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او مستبدا بها

في الفعل والاثر حتى فعله مما شرط واله وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا امر واحد

مذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين واليه اشار بقوله **ومع وحدة جهة الاثر** سواء كان الفاعل موجبا او مختارا

اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يسمون الشق الاول الفاعل بالقصد واما اذا كان زائدا عليه

وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه شيئية بالغير او بالقصد والارادة

او تعقله او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ في الاشارات

شبه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد

يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا مقومين له او من لوازمه او

بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية

واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة

انتهى في شرح هذه بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد كان

هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم

عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان قوله مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث

يجب عنه ب اي علته لاح غير علته الآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فان المفروض

ليس شيئا واحدا بل شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه شيئا واحدا هذا خلف وقد

كان في تقرير هذا المعنى زيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا مقومين لتلك العلة او لازمين

او من لوازمه وان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقومات

فان قيل ان اراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين في نفسها لكنه لذاك فهما

لا حقيقة لهما خارجا فان الواحد الحقيقي يلزم معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا

تغاير حقيقة عارض له ان المفهومين حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا يلزم

تغاير مفهومي العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضيهما لجواز ان يعرض لحقيقة واحدة لا تغاير

فيها وهي النزاع الا فيه قلنا العلة الموجبة علة يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره

اذ لولا ذلك لم يكن اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها لذلك فلا يتصور صدوره عنه بل صدوره

ان يكون لعلة خصوصية مع الصادر ليست تلك الخصوصية بعينها مع غيره وليست

تلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة ولا خارجة بل كانت واحدة بالاعتبار

فيه بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية

الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين

اعني حيثية العلية لهذا والعلية لذاك تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير

في ذات الفاعل واجب الاعتبار لتتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما حيثيتان فلا يكون

فرض واحد حقيقيا بواحد حقيقي معه ثم ان الامام عارض ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء
كثيرة كقولنا هذا الشي ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد
وقد يقبل اشياء كثيرة كالجرم للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه والاتصاف
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا
واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المصنف بان سلب الشي عن الشي واتصاف
الشي بالشي وقبول الشي للشي لا يتحقق عند تعقل شي واحد لا غير فانه لا يلزم الشي الواحد من حيث
هو واحد من نسبته الى امثاله اشياء فوق واحد متقدمة حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء
باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة من الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب
يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه ومسلوب متقدمين ولا يكفي فيه ثبوت مسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف
يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشي يوجبه المقبول
واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث
ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشي
عن الشي فانه يكفي في تحققه فرض شي واحد هو العلة والا امتنع استناد المعلولات الى مبدا واحد
لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بشي يصدر عنه شي صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث

يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر
واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة
علة لذاتها وقد يكون حالا تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا
كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر
هذا كلام المصنف في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه الذي هو بحسب الخارج
بالسلوب والاضافات وان لم يكن هو متحققا في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والقبول ليس هو الامور
العقلية الاضافية بل كون الشي بحيث يسلب عنه شي آخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله
على قياس ما ذكر في الصدور وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف فان اتصافه
في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض
الدليل به قلت تقدم كون الشي بحيث يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب
لكونه مقتضى العلية والمصدرية واما تقدم كون الشي بحيث يسلب عنه شي على ذلك الشي المسلوب
فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في الخارج ولا في التعقل لا يتصور فيه تحقق السلب ولا تحقق
كون الشي بحيث يسلب كما لا يخفى على الفطن وان اجيب عن ذلك بقول لا شك ان تقدم
كون الشي بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا يقتضيه كون الشي مسلوبا عنه في حد ذاته

يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه لما طلب بهمنيار عنه البرهان على ما طالب
كتب اليه لو كان الواحد بعينه مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا لا وما ليس ا لان ب
ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدر ا لا
المفروض اولا ومن النقيض الاخر هو عدم كونه مصدر ا لا اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس ا
اعني ب اذ مصدر غير ا من حيث انه مصدر غير ا ليس هو مصدر ا فيلزم ان لا يكون مصدر ا لا
وقد فرض كونه مصدر ا لا وهذا اجتماع النقيضين وقد توهم الامام ومن تبعه ان مراده من النقيض
الاخر هو كونه مصدرا لما ليس ا اعني ب فاجاب اعتبار بان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا
اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في الالة العاصمة عن الغلط
وتعلمها ثم اذا جاء لاهم المطالب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى اوقع في غلط يضحك منه
الصبيان انتهى فانظر كيف الكلام التشنيع عليه والكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور
ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا لا انهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلقتين انما يصدقان لاحتمال وقوع
كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق وههنا جميع الحيثيات
بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واذا ربط المطلقتين لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات
وبالدوام [illegible] يقيد بعمومها وح لقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية

اما اذا

اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر ثم ان بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب
التحصيل صرح بدعوى الوجوب السابق فيه حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن جهة
لا يصدر عنه فان صدر عنه ا من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن وجب صدور ب عنه فانه ان
صدر ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث يجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب
فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك وكلام
الشفاء ايضا صريح فيه حيث قال وانت تعلم ان ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم وصح
ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز
ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة
لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء اخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه الشيء
ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان
بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان
عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالقول
في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده
انتهى وبالجملة فنحو انتهى ليس الاقتصار الذاتي في حيثية العلة الفاعلية التامة ونفي الخلاف
عن تلك الحيثية راسا وح ليظهر ذلك المطلب ظهورا بينا فان وجوب كون مقتضى الشيء وجها

من حيث هو موجبه ومقتضيه مغاير للمقتضي الآخر وموجبه من حيث هو كذلك مما يحقق الضرورات ولهذا
لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام اليه في هذا المطلب لا في الشفاء ولا في الاشارات وما نقل عنه
في جواب بهمنيار الغاضبي على ذلك فهو الغافلين باستبداله بمجرد تنبيه فقط وعنه هذا النظر
صحيح حق من ان مشيع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان المصدر موجبا وجوازه
متفق عليه حيث كان مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القضية
وذلك لان مراده من المختار هو الذي يصدر عنه الفعل بالاختيار والجواز كما هو رأي المتكلمين فيكون الفاعل الاول تعالى شأنه
الذات الموجب على ما هو رأي الحكماء … بالجملة فالظاهر هو الاتفاق في امتناع صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك يريده وذكرنا ذلك وذكره الشارح القديم من ان
الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد
بالنسبة الى بعض الاذهان فذاك هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم … ذكره
ما نقله من المحقق في شرح الاشارات فان مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم يعرض الكثرة
كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن المعلول الاول … مع ما تقرر من …
في الحكم المذكور فيقول لما امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان الا و…
احدهما للآخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر البطلان فان في الموجودات ما لا تعلق لبعضها ببعض
معلوم بالضرورة وبيانه ما ذكره في شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي ان …

مبدأ اول وليكن أ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من …
عن أ بتوسط ب وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فصار في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما
على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم …
ان يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج و د معا ثالث وبتوسط ب و ج
رابع وبتوسط ب و د خامس وبتوسط ب و ج و د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د
ثامن وبتوسط ج و د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج و د معا
ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى فوقه … اكثر
ذلك ثم في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا
هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له هذا ان في المعلول الاول
يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدأ الاول فان له ماهية ووجودا … ممكنا
بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه فهو امر متكثر تحققت هناك في اعتباراته صدر
عن المبدأ عرض ان يكون له وجود باعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له
ماهية وباعتبار نسبته ماهيته الى … عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبته وجوده الى
الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا
لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها مشتركان في انها حاصلة في ذاته من حيث كونه …

وهما الهوية والامكان واثنان هما الوجود والتعقل لذاته في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل
واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما حالة المستفادة من مبدئه وهيئة الاحتياج بعبر عن هذه
الاشياء بالتثليث الموجودة في المعلول الاول وباعتبار ان الاول والثانية من هذه الثلثة حالة له لذاته
والثالثة ممتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه بعبر عنها بالتثنية والصادر الاول من حيث هو
فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدأ الاول وهي المسماة بالماهية فهي من حيث الخارج تابعة للوجود لان
المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها
وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما تحقق ذلك فالمعلول الاول عبارة عنهما
والاربعة الباقية لازمة فانه اذا قيست ماهية المعلول الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم
لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست وحدها بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو
لازم لتلك الماهية بقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن
المبدأ الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الاول
لزم ان يكون عاقلا للاول واسم العقل الاول يتناول هذه الامور الستة لتحققها والتزامها جميعا
منها في اول المراتب هو الوجود وثلثة منها في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته
للمبدأ الاول والتعقل للذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي هو من الاول واثنان
في ثالثها هما الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الوجود عن الهوية

واما باعتبار

واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها فان قيل ان هذه
الامور ان كانت متحققة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت
امورا اعتبارية فكيف يكون علة للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج ولو اقتضى اشتراط الكثرة
الاعتبارية في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى اذا اخذت مع السلوب
والاضافات الكثيرة قلنا هذه الامور متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية او اعتبارية محضة
تسليم كونها كذلك فليست علة مستقلة بنفسها بل شروطا وحيثيات تختلف احوال العلة الموجبة
والعدميات تصلح لذلك بلا اشكال وهذا بخلاف السلوب والاضافات الماخوذة مع الاول تعالى
فانه لا يكفي تحقق تلك السلوب والاضافات في نفس الامر لان ثبوت الشيء لغيره ضرورة اقتضاء السلب
المتحقق في نفس الامر مسبوق بتحققه في نفس الامر فكذا اقتضاء الاضافة المتحققة في نفس الامر مسبوق بتحققه
في نفس الامر فلو صح استناد ثبوت الشيء الى السلوب والاضافات لزم الدور لا محالة فان قلت ...
السلب في العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان المعلول قد يتوقف على عدم المانع ان لم
للعدم ثبوت قلت توقف المعلول على عدم المانع انما يكون من حيث يتصور للمانع تحقق مانعية وكان
المانع مما يتصور تحقق مانعيته ثم ثبوت تحقق له في نفس الامر فاذا اعتبر في نفس الامر كان ثبوتا
وعدمه ثابتا بمكانه في نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا واما حيث لا يتصور الا مانع
ولا تحقق مانعية فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا الاشعار وسلبه فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا

لا يعقل اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد وجهات التكثر فليتعقل ثم ان العقل الاول لما
من حالة عند مبدئه اعني تعقله لمبدئه او وجوب صحبه منه يصير مبدأ لعقل آخر وبالاعتبار عنده اعني
اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدأ الفلك الاول وذلك لوجوب كون الامر الصوري مبدأ الكائن
الصوري وكون الامر الاشبه بالمادة مبدأ الكائن المناسب للمادة فحالته التي له عند نفسه التي هي كالشبيه
بالمادة فله للفلك هو التشخيص بعضها ايضا في قياس الحالتين له عند ذاته لاجزاء الفلك من صورة
ومادة فحالته التي له من حيث كونه بالفعل يصير مبدأ الصورة الفلك وبحالته التي من حيث كونه بالقوة
مبدأ المادة وهكذا حتى يتم الاجرام السماوية والعقول التي بازائها وينتهي الى عقل هو مبدأ عالم
العناصر وليس اذا كان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان الاختلاف الذي في
كل عقل يوجب معلولا مختلفا حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية فان الموجبة
لا تنعكس كلية والسبب في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ما
في الاشارات وشرحه وقال الامام الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه تارة
بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه
ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المحصل غير لائق بهذا الموضع فان
الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الينا كالشفاء والنجاة
والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل تعقله الاول الذي

لوجوده مبدأ لعقل آخر ولقد ذهب في كتب أخر وفيه لانه ما الفضي الا بما يخالف ذلك اذا جعل الاول
وعقله لنفسه مبدأ من الفلك فيها ما ذكره ولا منافاة بينهما كما تراه المحجة التي ذكرها في لا تدل
الموضع على قصوره بل يدل على كون الشيخ محجوجا في موضع غرست الشيخ الفحص فيه فضلا وشرفا انتهى
وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة لا سيما
المتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا فاعلة
وقال المحقق هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان
الوجود معلول له على الاطلاق فان تشابهوا في تعاليمهم ونسبوا معلولا الى ما يليه كالسنة ودلالة
الاتفاقية والعرضية واللا الشيء وعلم لكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا اسألتهم عليه واقول
هذا اعني وجوب اسناد الكل اليه تعالى هو الباعث لهم على ان يعتبروا الجهات في العقل الاول
والا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار
الجهات فانه اذا صدر العقل الاول جاز على مقتضى المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك
الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدأ الاول بواسطة العقل الاول والآخر عن العقل الاول
على سبيل الاستقلال من دون اسناده الى المبدأ الاول اصلا ولكن ذلك خلاف لما اسسوه وحققوه
في عدم العلية من اسناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد وعند هذا يظهر فساد
ما توهمه القوشجي حيث نقض تلك المقدمة بعنوان كونها وجها آخر ثم قال على ان الوجه يكون

المرجح للكثرة امور مرجحة لا اعتبار بها هذا التعليم ما قال العلامة في شرح الاشارات في المرض والمرض القول
لان اكثر العقلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة وقد مروا بجهلهم بها على كثير
من الحكماء والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واشار اليه
بقوله **وهذا الحكم** اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد **ينعكس على نفسه** اي فلا يصدر الواحد الا
عن الواحد على سبيل الاستقلال لبيان كون المسئلة في احكام العلل المستقلة كما عرفت وذلك
لوجهين الاول انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو
المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون
الاخرى مستقلة في عليته وهو محال واما لو لم نفرض كون كل واحدة منهما بخصوصها مع الملاحظة
بخصوصها بل لانها كانت فردا من القوة او القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه انما
الثاني انه لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مرجحا ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة
لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول والعلة المستقلة هو مجموع ما يتوقف عليه المعلول بعينه وان توقف
على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى او لا بعينها بل على احدهما لا على التعيين كان
خارجا عما نحن فيه كما عرفت وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة له هذا اذا فرض كل العلتين
مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداء او تعاقبهما فالمشهور هو تجويز التعاقب
الشريف جوز تبادل الابتداء دون التعاقب حيث قال لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علل

مستقلا

مستقلا ان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منها بحيث لو وجدت بدلا
ابتداء لاوجد ذلك المعلول الشخصي واما ان توجد قبلك العلتين فتوجد المعلول ثم تعدم ثم
فتوجد المعلول ثم تعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم لزوال العلة الاولى
ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بالعلة
الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل
الحاصل ولا يمكن ان يقال انه فيه بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة للمعلول
خلاف المفروض والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه قد تقرر انه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود
معلول معين من حيث هو معلول معين دون آخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية
مشتركة بين هذا المعين وبين غيره الا لما صح ان يكون مرجحا لهذا المعين من حيث هو هذا المعين
المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية هذا المعين لا مرجح آخر زائد على تلك الخصوصية الى فرض العلة
فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى معلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية
واحدة للمعلول بالقياس الى علتين مستقلتين والا لكان لا محالة بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فلا تكون
كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية الواجبة تحققها للعلة القدر المشترك بين المتعدد لا كل واحد
من المتعدد فيكون العلة بالحقيقة هو القدر المشترك لا كل واحد بخصوصه واما انه هل يصح فقد العلة
المشترك للمعلول المعين ام لا فالحق انه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل لان الفاعل هو المعد

بالتعدد بحكم بوجوب كون نوعية الوجود فهو تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل عليه
كلام الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال لم تحتمل ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الوجود
بهذه العبارة لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى
العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وههنا كذلك تنتهي طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدد فنقول انه لا يمتنع ان يكون الواحد بالمعنى العام مستحفظا وحدته بواحد بالعدد
علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق
فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايها كانت انتهى
ولا يخفى عليك ان هذا التعبير في صورة الاجتماع وغيره هذا هو الكلام في الواحد بالشخص معلولا
واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون الماهية النوعية من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار
تكثر اجزاء او حيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا او علة لمختلف بالنوع لان تقتضي الطبيعة الواحدة
من حيث هي واحدة يجب ان يكون واحدا كما في الواحد بالشخص ولو اعتبرت لا من حيث هي
واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس او فصل او حيثيات مختلفة بالنوع كالتشخصات الكائنة
خارجة عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محالة واما العكس هذا الحكم اعني انه يجب
ان لا يستند الواحد بالنوع الا الا واحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالحق انه لا يجب
كما اشار اليه بقوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعية على

المعلول

المعلول الواحد النوعي بمعنى ان يقع لبعض افراده هذه ولبعضها تلك وذلك لان الاتفاق
في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم ولكن يجب هناك امر حيث يجوز وقوع بعض افراد
النوع الواحد لعلة وبعضه لعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد
المتحدة بالنوع لان تكثر الماهية النوعية يحتاج الى المادة كما علم مما تقرر ولا يكفي في ذلك مجرد
الاختلاف في العلل فلو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة كما يجب لامتنع ان يكون
ما يقتضيه كل واحد منها مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا يحمل حكم الشيخ في الهيات الشفاء
بان المعاني المتكثرة التي في المعلول الاول وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقائق
كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الاخر في النوع فلا مخالفة بينه وبين ذكره المحقق
العكس في الوحدة النوعية كما توهمه المحقق الدواني وقد تمثل للواحد النوعي المعلول لعلتين مختلفتين
بالمخالفة والمضادة على تقدير كونهما مجتمعين اي موجودتين في الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة
مثل مخالفة الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معلولا بجملة المخالف بالنسبة
للحق الآخر وكذا مضادة السواد والبياض وقد مثل ايضا بالحرارة المعلولة تارة بالنار وتارة
بالشمس وتارة بالحركة على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المشتدة
لافراد النار كما فعله شارح المقاصد فليس كذلك لان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة
والمعلول متعددا وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هي طبيعة الحرارة

وكذا او فيه لمنافقه كون الحركات المنسوبة لا الى النار و الشمس و الحركة متحدة بالنوع بان المراد
بالنوع ما هو اعم من الحقيقي كما لا يخفى **المسئلة الثالثة** في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة
مع معلولها فمنها ان العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتاصلة في الخارج على ما يأتي
والنسبتان يعني العلية والمعلولية ولهذا لم يقيده بما اي العلة والمعلول وان كانت العلة من
حيث هي علة والمعلول من حيث هو معلول ايضا كذلك **من قبيل الاعتبارات** التي قرينة ان المراد منهما
الاعتباريات التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لانفسها **و** منها **ومنها متقابلا**
التضايف فان كلا منها انما يعقب بالقياس الى الآخر فيكون تعقلهما معا على ما هو المراد من التضايف
كما عرفت **و** منها انهما **قد يجتمعان في شيء بالنسبة الى امرين** كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة
ومعلول للعلة البعيدة **و** منها **انه** اي العلة والمعلول **لا يتعاكسان فيه** اي في العلية والمعلولية
بان يكون ما هو علة لشيء معلولا له ايضا وهذا المعنى هو الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية
ومنهم من جعل الحكم الاخير يعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء متقدمة عليه
فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم
ان كان نفس العلية يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو علته لنفسه وهو عين المتنازع فيه
وان كان امرا ورا التقدم فلا بد من تصويره فانا لا نفهم للتقدم بالذات معنى سوى العلية
وعلى تقدير ثبوته فلا نسلم ثبوته للعلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يحكم بانه

لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من
غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال
تحرك الخاتم فتحركت اليد هو المعني بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فظهر ثبوته للعلة كما هو ضروري
ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه مع افتقاره الى ما افتقر
اليه لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال الاولى ان يقال العلة المعينة تستلزم معلولا معينا فنسبته اليه بالوجوب
والمعلول المعين لا يستلزم العلة فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما كان اقوى لان
تحصل التنبيه بكيفية التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما بين من جواب شبهة على تقدير تعقل
ان يعني بالافتقار امتناع الانفكاك مطلقا فقد ينعكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع
في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اراد امتناع الانفكاك مع تقدم المفتقر على ما
في التاخر عنه فحاجة في التقدم فيتان اردت بالتاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اردت
معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هذا فانظر الى
امثال ذكر شبهة على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز التركيب بين العلل والمعلولات لا الى نهاية
له بان يكون الشيء معلولا لآخر وهو لآخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلول على ما قال **ولا**
تترامى في معروضهما اي معروض العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول **في سلسلة واحدة الى**
غير النهاية وهذا الترتب التراقي له التسلسل وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول اشار اليه بقوله

قال وكل واحد منها ممتنع الحصول بدون علته الواجبة وهذا اشارة منه الى الطريقة المشهورة وتقريرها
عنه وهو ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون
لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب فاذا
ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة حسنة مستقيمة جدا لكنه مبنيا
على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق
على ما ذكره ههنا انه لو ترتبت سلسلة العلل والمعلولات لا الى النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود
بذاتها فيكون هو طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض عدم تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد
من احاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما تقرر
والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيره ما لم يكن
الا واجبا لوجوده لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان
ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع
انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا النحو
ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا ان لم يكن
انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة للبعض الاول فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من
العدم ايضا لا يمكن ان يجب وجوده فهو ممتنع الحصول بعده بهذا معنى قوله **لكن الواجب بالغير**

مع

يمتنع ايضا اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لجواز
انعدامه مع انعدام علته فلا يجب شيء من احاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن المفروض وجودها
فيجب وجود علة واجبة لذاتها يجب بها احاد السلسلة وانتهى طرف السلسلة فلا تسلسل احاد السلسلة
اليها وهي تكون واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهي طرف لها فيلزم تناهيها
اليه فيصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات لزم انتهاؤها وهو خلف محال
الثالث برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله **والتطبيق من حدود فرضت منها احاد متناهية مع حدود اخرى**
لم تتناه منه وتقريره ههنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا الى النهاية لامكننا ان نحصل جملة
منها احاد مبتدأ من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى ويثبت منها من معلول قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى
ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة منها خمسة احاد مثلا لاحقة جزء من الجملة الاولى الغير المفصول
منها تلك الاحاد ونقص منها بعدة تلك الاحاد ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة
بان يجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء
كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائدة والناقصة هف بل الكل والجزء
هف وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه جزء
من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا
اذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيها هف وبعض على

البرهان يمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة
مسلم بان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي واجيب بمنع الضرورة فان عدم
سواء كانا متناهيين او غير متناهيين اما الاول فبين واما الثاني فلان الزيادة والنقصان
وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احدهما كانا ابدا متطابقين لكانا
متساويين والمساواة ضرورية للمساواة في نفسهما كما لا يخفى ثم ان المتكلمين اجروا برهان
البرهان في ابطال اللاتناهي مطلقا اذ ضبط الوجود سواء كان مجتمعا اولا ومترتبا اولا لاشتماله
عليهم بالعدد اجابوا بانه مما لا ينضبط الوجود في حد اعتباري محض وكذا النقض المعقدة القائمة
بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم تناهيهما بان الحاصل من تضعيف الواحد
غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين لكنه مع لاتناهيهما ومعقدورات الله
بالممكنات اقل من معلومات الله تعالى لتعلقها بالممتنعات مع لاتناهيهما وذلك لان ضبط الوجود
من معقدورات الله ومعلوماته ليس الا على ما فيه عندهم ومعنى عدم تناهيهما امر اخر واما الحكماء
فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الآحاد موجودة معا في زمان وكان بينها ترتيب كان
الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى والثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق
وينطبق الآحاد بالآحاد بلا شبهة واذا لم يكن موجودة معا لم يتم ذلك لان وقوع آحاد
بازاء آحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة حصول ما لا يتناهى

فيه وكذا لا يتم اذا كانت مجتمعة معا ولم يكن بينها ترتيب لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما
بازاء واحد من الاخرى وعند ذلك يبطل التطبيق لانه مبني على ذلك التوهم لتطبيق جملتين
احداهما الكل فان الاول التطبيق جزء فيه كاف في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخر
بخلاف الثاني فان النظام في المترتب بحيث يحفظ التطبيق الاجزاء بخلاف ما لم يترتب
نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال
كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا
وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج ليس الا تحقيقا حتى يقال ان الانطباق
الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف ولا انطباق اليه التفصيل كما مر ومن ثمة قيل ان المراد بالتطبيق
ان يجعل العقل كل جزء من احدى السلسلتين بازاء جزء معين من الاخرى فلا بد للآحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك
واذا كان لها ترتيب في الخارج كان العقل فيها تعين فيه تحديد واما اذا لم يترتب الآحاد في الخارج
ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض
فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتيب لا يمكن لنا ذلك لان نفس التطبيق لا يتاتى بدون ذلك
ان الملاحظة الاجمالية لا تجدي كما في صورة الترتيب لا في غيرها واما ما قيل من ان مجرد
عدم الترتيب لا يلزم انقطاع السلسلة لجواز ان يكون زيادة الزايدة في الاوساط بان يكون
تلك الآحاد واحد من الكل لا يكون بازاء شيء من الجزء ثم يتلاقى في السلسلتان في شيء من الآحاد

الشطوع الناقصه ولا الزايده فيرد عليه ان في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما
واذا عرفت ان الاحتمالات الاجمالية كافية في صورة الترتب وتوضيحه ان في السلسلتين الغير ... فرضنا في
تقرير البرهان لا نشك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة
الاولى الزايده فاذا طبقناه باول الاولى فرضنا انطباقه عليه فيجب بحسب هذا الفرض ان يكون الجزء الاول
من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا
لا ان نفرض انطباق كل من الاجزاء الاولى على كل من الاجزاء الثانية فرضا صحيحا ليلزم ان ...
بشطوع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع الانطباقات التفصيلية وذلك يحصل ...
والتعين لاجزاء السلسلتين لكون كل منها في مرتبة معينة لا يتبدل ... عرفت انه ...
من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة فاذا
السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فلا ...
في جهة واحدة ربما تطرق اليها المغالطة من الجهة الاخرى التي هي جهة الشاهد الى الجهة التي ...
اللانهاية كما في سلسلة الالات الغير متناهية وسلسلة الالاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك الاحاد
بكليته من جهة اللانهاية واجزائه بكليته عن درجة وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لاحاد
بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان
في جهة الشاهد على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا تحقق الزيادة ...

ودرجته لا جزء الاوسط ومرتبته ولا تزال شعقد وترددت في الاوساط ما دام الوهم او الفرض
مستقلا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الا الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ حد محدود هو اخر الدرجات
عرض ... انبعث احتمال الوهم والفرض عند التطبيق الفق التفاوت بالمفضلة على تلك
الحد وجميع تلك الدرجة وافق الزايد في مستقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الا جهة اللانهاية
بل انما ابدا في جهة الشاهد اما في جهة الطرف الاخر من حدود الاوساط ثبت عبارته وذلك
لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يكون الزيادة شعقد وتتردد في الاوساط ما دام الفرض
مستقلا للتطبيق ولا تبلغ الا الآخر محدود بل هناك فرض واحد يشمل جميع تلك الانطباقات ...
ايضا الا تحريك الغير المتناهي واجزائه بل يصح ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع كون كل واحد
من الاحاد في مرتبته بدون ان يتحرك عن مرتبة الى مرتبة اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي
سوى نسبة بين نسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء الاول من الثانية مع ...
من الاولى للرابع الاول من الاولى وهكذا فيثبت ... فان قلت فلم لا يجري في الترتب ...
كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين ... في وقت وان لم يجتمع
في وقت واحد في اجزائه برهان التطبيق فان التميز والتعين هناك حاصل لكل واحد ... وليس
الامر هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز
الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق الا في ... العقل وهو غير كاف ...

بما تجدد الا في علم البارئ تعالى بالاشياء عند الشيخ على القول بحصول فانه على ترتيب يرسم في سلسلة
صدور الكثرة في مرتبة واحدة من الذات الحقيقي لكن الصادر عنه متناهية مع كون معلوله غير متناهي
وعدم عزوب شيء من الاشياء عن علمه تعالى ولطريقه في بيان ذلك في التعليقات فانظر تحصيله قال
قلت ايضا المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر عليه وينسب اليه بعض الاعاظم واثبته في كتاب القبسات
وليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو تحضر الا سيما الشامل للماضيات والمستقبلات وغيرها ولانه
تعالى هو محيط بكل شيء لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه لا محالة قلت لانه الا ان العلم الحضوري
فان معناه عليها مستقيم انشاء الله هو انه تعالى يعلم كلا في وقته بمعنى انه لا يعزب عنه تعالى شيء لم يكن في
ادراكه بعد لان نسبته تعالى الى الماضي والاتي نسبة واحدة غير مختلفة لكن نسبتها اليه بالسوية على محيط بكل شيء
احاطة واحدة بسيطة وذلك من خواص تجرده تعالى وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متعلقا بالجسم
وتخصصه بزمان دون زمان لتقدسه عن الامكنة كما اشار اليه ولا يستلزم اجتماع معلوماته في ان من الانات
او وقت من الاوقات ليجري عليه التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع
فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا وسيقا الا للتطبيق
فان قلت الزمان لا يمكن ان يخلع عن كونه زمانيا وليس حصته في الدهر الخلاء عن زمانه المتخصص
الوجود به بل ليس معنى حصته في الدهر الا ملاحظة بامر منسوب الى جوهر مع قطع النظر عن تقييده بالوقت المختص
وليس عدم اعتبار التقييد بالوقت اعتبار العدم التقييد حتى هو شأن وجود الطبائع الكلية لانه

وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه في التطبيق
عقليا محضا الا ان التميز الذي يفرض العقل في المجتمع الغير المترتب جزافي صرف ليس له داع اليه في
المترتب الغير المجتمع له داع اليه وفي المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتب الذي كان في الخارج
وقد يخص مع انتفاء الوجود فتدبر هذا هو المدفع هناك من جانب التطبيق على عدم قدرة العقل على التفصيل
وهناك نفع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود للمجموع الا
في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الامور الغير المتناهية في العقل
مفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل في مجموع
الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شيء من اجزائه
لا يقال في امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظر لجواز ان يكفي وجود اجزائه في اجزاء
زمان الكل لانا نقول لا نقول انه لا يكفي هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظرا الى العلم بكفاية وجود المجموع
في وقت واحد ولا بد لمن يدعي جواز البرهان فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود
ومن هنا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب منضبط الوجود وكلام الاشارة اليه قال
قيد الليس حيث انه في المطلب الاول لا يكفي في ذلك فلنا نحو وجودها فيها غير مجزوم به بل هو ام لا
متكثرة ام متحدة وان كان احد بطلانها فيها مجزوما به فلا تكفي في الحكم بجوازه لانه
بالتقدم لزم الترتب فيه وان كان المعلوم بها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم

افراده هذا واعلم انه قد يتوهم كون المجموع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق باعتبار عروض
العدد والترتب في مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلثة وهي على الاربعة
وهكذا وهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من حيث عروض العدد له وليس شيء
من احاده مما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له الا ترى ان في احاد الثلثة مثلا لا يتعين اثنان
معينان من جملتها لعروض الاثنينية لها بخصوصها وعروض الواحد للباقي بخصوصه فليتعقل وكذا قيل انه
لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم تحقق مجموعات غير متناهية
يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتحقق في مجموع من المجموعات واحد بعينه للاسقاط والبراءة
بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو ينقطع لا محالة فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا
وان لم يكن بين احادهما الترتب فلا شك في ان وقوع كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد
من احاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض ذلك الكل واقعا على نحوه ولا يختلف قلنا اللازم ممكن بمعنى كون
وقوع كل واحد بازاء كل واحد اذا لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياه تفصيلا
ليتميز بعضها عن بعض عنده وليكن في وقوعه بازائه اذ لا تميز في خارج العقل ليكفيه الملاحظة الاجمالية
كما في تقدير الترتب كما عرفت والملاحظة لغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الرابع انك
اذا استخرجت المقدمة من برهان التطبيق وهو حق مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وتقريره انا نقول السلسلة
المحض من السلسلة المفروضة وبحيث كلا من الاحاد التي فوقه متعدد باعتبار وصفي العلية والمعلولية الى

لمن

من حيث انه معلول فيحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة
المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا تعمل العقل وملاحظة الطبقة فيترجح الحكم فيه بينهما بزيادة
وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول
علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فلكل علة ومعلول
منطبقين يجب ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق
وجب ان يكون هناك علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق معلول عليها
والا لزم ان يكون معلول من تلك المعلولات منطبقا على علته فلا يكون علته متقدمة عليه
فيلزم زيادة مراتب العلل بواحد يكون علة ولا يكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين والى بيانه اشار
بقوله وان لم يطبق اي الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين اي العلية والمعلولية منه حال كونه
بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما وجب جزاء شرطية لوجوب ازدياد احدى النسبتين
وهي العلية على الاخرى وهي المعلولية من حيث التسبق اي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت
فقوله بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما اشارة الى الاخر قول المعترض في هذا البرهان ونقول
هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي يسمى برهان الكرة وقد ظهر ذلك على الحس
وانه كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من
احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وكذلك

وذلك لكونها منوطا بتعمل التعمل من الوهم ولذلك يكثر في المتعقبات ايضا دون برهان التطبيق
سيما في كلام المرء في نقد المحصل حيث نقله في مبحث حدوث الاجسام انه اورد اشكالا فان قيل هذه الملازمة
اعني لزوم زيادة سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها فقط
والعقل يحكم بالضرورة الحدسية ان كل جملة يلاحظ عليتها ومعلوليتها على هذا الوجه لابد لها من علة
خارجة عنها سابقة عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لئلا يقرب السبيل الى رفع
القدرة والشبهة ناشئة عن طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا وهذا مما قيد العجز عنه العقل فلا يلتفت
الى بطلان الحكم الكلي الاجمالي ولهذا نظائر شتى منها ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الحادث
من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت ان الشيء لا يوجد نفسه وشتى منها قولهم في اثبات ان
الشمس ان كل جملة من الزيادات لابد ان يكون في بعد فوقها فيلزم منه ان الزيادات الغير المتناهية
ايضا يلزم كونها في بعد فوقها وشتى منها في برهان الوسط والطرف هو الذي قرره الشيخ في الشفاء
محصله ان كل ما هو معلول وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة احدهما معلول والآخر علة فلو تسلسلت
العلل الغير المتناهية لكان السلسلة الغير المتناهية معلولا وعلة لكون كل واحد من آحادها كذلك اما
انها علة فلانها تتعلق بالمعلولات ومركبة منها والمتعلق بالعلة المحتاج اليه لا يكون وجها لذاته بل لا
ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة
فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسط بلا طرف اذ لا مخرج غيره هذا خلف

نسلم ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا نسلم كون كل الآحاد
باسرها وسطا فان حكم كل واحد قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيجوز في نفس الامر ان العقل
يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الآحاد
وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا منه الاعتراض
هذا لا ينضبط الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدأ والمعاد وتقريره على ما ذكره
في الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لانها
اعني تلك الجملة بعينها نفس آحادها بالاسر بحيث يكون ما له عبر عنه بالكل وهيئة خارجة عنها الجملة لان
كل واحد من آحادها مرجح لا يستثنى منها معدوم ومعدوم الجملة لا يكون الا بعدم شيء من آحادها
ثم ان مرجحها مغاير لمرجح كل واحد من آحادها بالضرورة ومباينته له لان ذلك انه لا يصدق على كل
من آحادها انه جملة وكثير ومتعدد ووضع فيه كل واحد من الآحاد وما يرادف ذلك ويصدق
على مجموع الآحاد انه جملة وكثير ومتعدد ووضع فيه كل واحد من الآحاد ونحو ذلك فيقول في
الجملة الموجودة بوجود علة غير وجود كل واحد من آحادها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجب
الوجود وغير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها واما ان تقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لا منها
في وجوده ممكن بالضرورة من الآحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان الآحاد بالاسر هو الكل
والجملة شيء واحد ذاتا اذ كل واحد من هذه الثلثة نفس مجموع الجملة كما فرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه

وهو محال لانّا لا يلزم من عليته لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة للمركب لا يجب ان لا يكون بعضها
عليه اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانّا نقول قد عرفت مما سلف ان جزء العلة
التامة هو الاجزاء باسرها وما هو نفس المعلول المركب هو مجموع الاجزاء وفرق بينهما قد بيناه هناك
وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة الاجتماعية بخلاف الاجزاء باسرها فليس معتبرا فيها كونها
معروضة للهيئة الاجتماعية واما هنا فلانهما معروضان للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء باسرها التي
هي العلة التامة يعتبر في كل جزء منها ان يكون في مرتبة معينة لكونه علة اللاحقة ومعلولا للسابقة وهي عين
مجموع الاجزاء التي هي نفس السلسلة المعروضة فليتامل جدا فانه في غاية الدقة والعلة حينئذ الى
من العلة بينهما هي المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المعلول
فلا هو بعض الاحاد فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل منها معلولا لما قبله وعلة لما بعده من الاحاد
نفرض ان يكون علة بجميع الاحاد ويكون علة بجميع الاحاد ويكون علة ذلك الواحد اما بالعلية
وذلك لكونه اكثر افادة للاحاد التي هي ادخل في كون الشيء علة للجملة بالجملة من الاحاد اولا لكان ان
كل واحد من الاحاد معلولا لعلة فكيف يفرض علة يكون علة لنفسه ولنا بذلك ولا بغير شيء ما تعليلية في
ما ذكره الشيخ لنفي علية البعض وقد يعلل ذلك بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما فعله المحقق
واما ان يكون علة خارجة من الاحاد كلها وهذه الاقسام المذكورة تقتضي صحة القسم فهذه الحجج
علة اولا للاحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض احادها فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها

كان

كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو وجد في الاحاد والباقية شيء لا يكون
معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له او لا فان كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد
وهو محال وانما لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة لجملة ذلك
البعض والا لم يكن علة مستقلة للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايضا والا لزم عدم
الاستقلال الخارجة وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الاحاد امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية
وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجة يكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهاؤها وما اليه هنا
تقرير ما ذكر في الاشارات وتوجيهه وشرحه ولا يبعد الوجه الذي اشار المحقق ولما كان هذا الوجه مشتملا
على اقسام اربعة ثلاثة منها باطلة والباقي هو المطلوب ومن الاقسام الباطلة قسمان ظاهر البطلان
طوى عنهما وتعرض لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة الى
مرجحة لا محالة لكون كل من الاحاد موجودا ومحتاجا الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل من احادها كذلك
فلا محالة لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع اما ان يكون جملة او كان شيء مؤثر في المجموع
لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت
وايضا الكلام في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد ولان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محالة فلو كان
المؤثر بهذا المعنى لبعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة لكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب
كونه يجب ان يكون مؤثرا في جميع الاجزاء فهذا القول اعني قوله ولان المجموع له علة تامة

يجب المعترض على اجزاء الشرطية وتقدير الكلام ما ذكرنا وحاصله ان مجموع السلسلة لابد له من مؤثر
ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا فمن جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما ام لا يلزم من فرض كونه جزءا
للمجموع محال هو كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم مع ذلك هو كون الجزء
مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من احاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى ابطال الكل بل
يكفي ان يقول الجزء ليس علة تامة قد يرد هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد على الدليل المذكور
الذي ذكرنا سوى شبهة المشهورة شبهة ما قبل المعلول الاخير وتقريرها ان مجموع السلسلة الا
مجموع معلولات احادها فعلته لا يكون الا مجموع علل الاحاد ومجموع علل الاحاد انما هو
مجموع ما قبل المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لا محالة لاشتمال مجموع السلسلة على المعلول
الاخير وعدم اشتمال ما قبل الاخير الغير المتناهي عليه فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة علة قريبة للمعلول
الاخير والسلسلة المبتدئة مما قبله بواحد هي علة المعلول الذي هو فوق المعلول الاخير وهكذا مجموع السلاسل
التي تشتمل عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الاحاد وهو علة للسلسلة وحاصله ان المحال
ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وهو البعض الذي هو مجموع
ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اعني تاثير الشيء في نفسه وعلله وايجاب الجزء للكل
ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض من الابعاض للعلية وهذا مما لا مدفع له فان قيل عدم المركب كما يكون
بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر بان لا يتحقق منها شيء فجميع السلسلة

بل

يمكن ان ينعدم باسرها لامكان كل جزء من اجزائه فهذا العدم يجب ان لا يكون ممتنعا فلا بد من علة
ثابتة بها يتطرق هذا العدم اليه فلا يجوز ان يكون ما هو فوق المعلول الاخير يجوز تطرق العدم اليه ولا شيء من
اجزاء السلسلة كذلك بل يجب ان يكون خارجة عن الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المجرح
لمنعه كالجزء ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل هو الدليل المجرح لعدم الاحتياج في ذلك
الاقسام كما عرفت ثم لا يبعد ان يفطن المعلول ذلك من الدليل المشهور للقوم فليتدبر ثم ان على بطلان
التسلسل براهين اخر غير ما ذكره ههنا فمنها برهان الوسط والطرف وقد ذكرنا ومنها برهان الحكماء
وبيانه في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات وتقريره انه لو ترتب حيثيات الى ما لا
غير النهاية لكانت لا تخلو اما ان يكون ما بين كل حيثية من تلك الحيثيات مثلا وبين حيثية اخرى
منها اي حيثية فرضت متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا على سبيل الاستيعاب الكلي لزم ان
يكون الكل ايضا متناهيا لوقوعه بين حيثيتين منها كمعلولية وعلية وهو الحكم اجمالا على كل الافراد
وليس من قبيل الحكم على الكل بالحكم به على كل واحد كما لو قيل كل واحد من اجزاء هذا الذراع دون
الذراع بل هو قبيل ان ما بين هذه النقطة الطرف من المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه
على سبيل الاستيعاب الشمولي دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع فيستلزم وان لم يكن
على سبيل الكلية بل كان الواقع من حيثية واحدة ومن حيثية اخرى اي حيثية كانت غير متناه لزم
ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها برهان الترتب وتقريره ان الترتب في العلية يستدعي استواء

اشفاء لكل واحد من احاد السلسلة اشفاء جميع ما بعده فرض كل سلسلة ترتبت من العلل والمعلولات
وكانت المعلولية مستوجبة لاحادها على الترتيب بحيث يكون فوقه واحد وتحته واحد من فرض اشفاء اشفاء
جميع الاحاد باسرها فينتهى السلسلة لا محالة الى ما فيتحقق ومنها برهان الاسد الاخصر تقريره انه لو ترتبت
سلسلة من العلل والمعلولات لكان لكل واحد من احاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد
قبله واحد آخر فاذا كان كل واحد من احادها لم يوجد ما لم يوجد شيء آخر قبله كانت الاحاد باسرها
في الوجود ما لم يكن شيء آخر موجود قبل الجميع والا فمن اين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء آخر
وذلك ظاهر عند العقل الصريح والفطرة الصحيحة ومنها برهان آخر ذكره بعض المتأخرين فيه انه لو وجدت
سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ فرضناه يتعين للاولية وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا يتعين
لكل من احاد المرتبة خاصة من المراتب العددية على التوالي والترتيب فاذا نتيجة هو ما بعده مترتبة عليه
كعشرة احاد ومثلا كان اول تلك المرتبة اول احاد تلك السلسلة ايضا وكان ان وكذا الى ما لا نهاية له
فرتبة عدد الكل لا محالة بحيث ان يوجد مرتبة عددية لم يوجد [illegible] الاول البتة لم يوجد
كما اعتبرناه ولا في الاوساط لما ثبت فوجب ان يوجد في جانب الآخر فيتناهى ما فرضناه غير متناه
هف قال ومن البرهان وان [illegible] البرهان لكن [illegible] بوجوه من اللطافة والدقة ومنها
تنبيه مقدمة [illegible] ان كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص عن الغير المتناهي من الجانبين
مقدار غير متناه بحكم [illegible] في فطرة سليمة ونتيجة ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد

لا ينقص

لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه ضرورة ان يساويه او يفضل عليه
او ينقص عنه بمقدار متناه لا جائز ان [illegible] فيها كما تقدم وقد تمهيد هذا فنقول لو وجدت سلسلة غير
متناهية يكون لها مبدأ متعين يترتب احادها فيها الاحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث
والخامس والسابع الى غير ذلك الى غير النهاية وكذا الاحاد الواقعة في المراتب الزوجية
كالثاني والرابع والسادس والثامن الى غير النهاية فوجدت في السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتين
من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة
الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدأ فوجب ان ينقص عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار
غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيه النقيضان وهو محال وما يستلزم المحال فهو محال ومنها انه لو وجدت
سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل عدد يوجد في الواقع متعين الآحاد
عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب احاد او عشرات او مئات [illegible] او الوف
وهكذا الطبقات مترتبة متزايدة ويوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته فيوجد من مرتبة العدد الذي لكل
السلسلة فيه مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان
يفيد امتناع جميع الامور الغير المتناهية وان لم يكن مترتبة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان
لها مبدأ لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة بيان اللزوم انه يتعين بعض
احادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب

ازوجه كالثالث في السابع والسادس كل منها لا غير النهاية ويكون بازاء كل من الاحاد فرادا كثيرة
وبالعكس فثبت ان السلسلة الاولى قسمين متساويين فكذلك زوجا اذ لا زيادة الا المنقسم بمتساويين بسيطا وكذا
حال من السلسلة بقيت سلسلة الفرد غير متناهية فوجب ان يكون زوجا حين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لان
الا زيادة واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الاكل من النصفين زيادة على الاخر ولا يصح
ولا كان السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا انها تنقطع حتى ينقسم بقسمين كل منها غير متناه من جانب
ويلزم المختلف فيها ومنها ان التسلسل يستلزم ان يتحقق كل عددين متباينين كالعشرة والمائة مثلا
وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان شك هذه السلسلة يوجد فيها عشرات غير متناهية بما نع عشرات
فاذا حسبنا احادها من مبدأها على الترتيب بعد عقد العشرات انه حسبت هذه العدة تم الامة وكذا
لو عدها بعد الثالث فيتساوى العشرة والمائة لتعدد من سنخ عدد واحد فيها قال وهذا قريب الملاحظة ان
التطبيق ومنها ما يستدعي بمقدمة ممهدة هي ان كل عدد يكون ذا نصف فالتام من احاد مرتبة تمام
نصفه اولا لا يحصل كله وهذه من الضروريات البديهية وبعد ذلك فنقول لو وجدت سلسلة غير متناهية
وكان لها مبدأ يوجد فيها آحاد فردية غير متناهية وآحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد
من الاولى واحد من الثانية وبالعكس في الاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلهذه السلسلة نصف البتة
وبحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرنا احادها المترتبة مأخوذة مع التوالي والترتيب يحصل
نصفها اولا ثم يحصل بتمامه فالنصف الذي يوجد اولا محصور بين حاصرين وهو متناه فكذا كله وهو المطلوب

وفي اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على المتأمل **المسئلة الرابعة** في احكام الفاعل من حيث هو فاعل
ومؤثر فمنها ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واليه اشار بقوله
و[illegible] اي التأثير والتأثر بقرينة كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر **في طرفي النقيض**
اي الوجود والعدم يعني ان وجود الفاعل علة في وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في مقدم تحقق
المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجوده المستند لان تأثير المعدوم في الوجود غير معقول
وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لانه حين عدم المفعول لو لم يعدم الفاعل
التام فلزم اجتماع وجود المفعول وعدمه وان عدم فالعقل يحكم بان مع انعدام من الكل
لا اثر لمقارنة شيء آخر معه في انعدام المعدوم بل هو كاف في انعدام المعلول والعمدة في ذلك ان العدم
لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول كلما توهم من
حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التأمل وقيل في شرح هذا الكلام اي تكافؤ
العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كنفس المعلولية لا تقدم لاحد على الاخر فلا يحكم العقل
انه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية بخلاف ذات العلة والمعلول
فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم تحقق ذات المعلول وبانها ترتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول وذلك
لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافئان في الوجود والارتفاع ايضا كما حقق
في موضعه وفيه ان التكافؤ لا ينافي التقدم والتأخر الذاتيين فالوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان

واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له واليه اشار بقوله والا لزم

والفعل مشتقان مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل

والمقبول متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول فهذا اشارة الى

الحجة ايضا فان مع اختلافهما لا يكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء الواحد بجهتين غيره بالجهة الاخرى

فيختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ذلك هو منافاة الفعل والقبول بان نسبة الفاعل

الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان فلا يجتمعان

والى هذا اشار بقوله لتنافي لازميهما واعترض عليه بان كلا من الفاعل والقابل اذا اخذ وحده لم

يجب المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معا فلا فرق

اذن فمنافاة الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا في ايجاب المعلول ولا يتصور

ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فالفعل وحده مرجح في الجملة والقبول وحده ليس بمرجح

اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه وقيل ان اريد انه لا يمتنع

ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين فلا يثبت ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا

من جهة واحدة ولا يحصل من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط لا يكون فاعلا

وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن هذا الاعتراض باختيار الشق الثاني فان الصدور

توقف وجوده على امر واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجب وجوده بحصول الكون الجزء

بخلاف

بخلاف القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول ليس له استحقاق وجوب المعلول فيه

فالفاعل هو الذي يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بحسب ذاته وفيه بحث قوله نسبة الفاعل الى المفعول

بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين قلنا قد عرفت ان الايجاب

من جهة الفاعلية والامكان او امتناع الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة

مدفوع بان ايجاب الفاعل المفعول متقدم على فعله وكذا امكان حصول المقبول والقابل متقدم

على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة ايجاب

وجهة امكان بحسبه ولا يمكن ان يكون هما القابلية والفاعلية فخلاصة الدليل ان الفعل لا بد له من ايجاب

سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لزم كون

الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة والوجوب شرط والامكان كذلك

الا ذلك الشيء بعينه متنافيان وكذا امر ذلك عن الفعل والقبول سواء كان بمعنى الفاعل او المفعول

والانسب بقواعد الحكمة والاشد الظهر [illegible] ان يقال في الاستدلال على ابطال الجواب ان الامر

لا يتعرى في حد ذاته عن مفعوله فمفعوله واجب وثابت له في حد ذاته سواء وجد او لم يوجد [illegible] عنه اولا

فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه يتعرى في حد ذاته عن مقبوله البتة والا لامتنع

قبوله فهو [illegible] المقبول بالامكان مع القابل في حد ذاته سواء قبله ام لم يقبله فهو [illegible] الفعل والقبول

متنافيان بالذات فيكون المراد من القبول هو القبول عن الغير وفي الحقيقة القبول الا الفعل [illegible]

ان قيل ان الشيء البسيط عن نفسه بان يصدر عنه ما يتصف هو به وهو انما البرال المعنى متعلق الامر في ال
الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صور معقولاته قائمة به وصادرة عنه مع مباينة
البرال والفعل يعني ما صرح به في التعليقات وغيره من ان عنه وفيه في البسيط شيء واحد
و منها انه **يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لا الى العلة** وهي
كون الماهية محتاجا لا لنفسه **الا** اي ان لم يكن الماهية محتاجا لا الى العلة لانه ماهيته بل كان الا
في شخصيته **فلا** اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة مجيدة وقد ابطل القول فيها الشيخ
في فصل مناسبة بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلنتحقق لتضمنه لكثرة فوائده وهو انه قال ليس
كما افاد وجودا افاده شيء نفسه فربما افاد وجود مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار
والكاسر كتسخن والقاصر الذي يفيد وجود مثل نفسه فان المشهور انه اوما قوى في ... التي
من غيره وليس هو المشهور بين ولا يجب الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود وتحقيقه
المفيد وما يفيده من المستفيد ولهذا من ابى فنقول ان العلل لا يخلو اما ان يكون علل المعلولات
من جهة انفسها واما ان يكون علل المعلولات في وجه آخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني
وحدوث السحاب من الحرارة واشياء كثيرة تشبه لذلك والحكم على الحال والمعلولات التي
الوجه الاول ولهذه الاقسام التي قد يظن في الكل انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول
انه قد يكون المعنى في كثير منه الفصل حيوان الانسان ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى قيد الاش

والاشخ

والاشخص مثل النار اذا تسخن مع النار وانه قد يكون في ظاهر النظر مثله ايضا فيجب ولكنه ادوم
مثل النار فانها ليست فيها في الظاهر انها تجعل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مساوية لها في
صورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الازيد والانقص ومساوية له في العرض اللازم من
السخونة المحسوسة اذا كان صدور ذلك النقص عن الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا والمادة في
في الهيئة واما كون المادة زيدة في المعنى الذي من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في
الاشياء المظنونة عللا ومعلولات لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها فلا يجوز
ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب ذلك خروج شيء الى الفعل
فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان حصل سببها العلة والاثر الذي وجد عن العلة معه فلذلك
يكون معلولا امرين لا معلول امر واحد وهما مجتمعين يكونان اكثر وازيد من المعلول الى هو الزيادة
فان اشبه هذه الظنون الا ان يشتبه حاله اشتباه لنا ان نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة
متساويا في الشدة والضعف فانه يكون المعنى بما هو عليه التقدم الذاتي لا محالة في ذلك والتقدم
الذي له في المعنى يعني من حال ذلك المعنى غير وجوده فيكون ذلك المعنى الاول واحد
واحدا الذي من جهة بعينه اقدم من الآخر فيزول اذن معنى المساواة لان المساواة يعني في جهة
وهما من جهة ما لها ذلك المعنى حق ويان وليس احدهما علة والآخر معلولا فاما من جهة ما هو علة والآخر
معلول فواضح ان اعتبار وجود ذلك المعنى لاحدهما اولى او ان كان له اولا لا من الشيء وهو لم يكن له

الامر فقد مر ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه اثنان اذ كان اثنان متساويين في ماهية
محدة ويختص عليه بحسب استحقاق الوجود من حيث ماهيته اذا اخذ هذا المعنى نفس الوجود فيتبين انه لا يمكن ان
يقال انه اذا كان المعنى نفس الوجود ففيه جعل الشي من حيث هو جعل او ما هو جعل من الشي ولكن ههنا تقييد آخر
وهو ان من التحقيق يجب ان لا تغفل وهو ان العلل والمعلولات تنقسم في اول النظر عند العقل الى قسمين وهو ان
طبائع المعنى فيه ونوعيته وماهيته الذاتية يجب ان يكون معلولا لطبيعة او للطبائع فيكون العلل منها لا محالة
لا محالة اذا كانت علة له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا او العلة علة ذلك
النوع من يكون المعلولات يجب من نوع غير نوعه والعلل يجب منه نوع غير نوعه ويكون علة لشخص
المعلول ذاته فيقال له نوع العلة مطلقا وقسم منه يكون العلة ليس معلول العلة والا فعلة العلة في نوعه وشخصه
شخصه ولنا خذ هذا اجمالا ظاهر ان قضية الكثير من العلل وقد ما يوجد له من الاشياء وعلى سبيل النوع
ان يتبين جهة الحال اللاجبية فيه من يقول في اسباب المعنى لصدوره كمثل صورة من الاجسام فذلك
الاول كون النفس علة للحركة الا شيئا ما ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والعرض الكلي
معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار بل انها علة في نوعه النار من حيث انها علة في النار فاذا عرض
جهة النوعية كانت هذه النار علة بالعرض وكذلك الاب للابن لان جهة ماهيات ذلك ابن من جهة
جهة الانسانية انتهى ما اوردنا من كلام الشيخ ومنه انه لا يجب من الا يجوز ان يكون ما مع العلة علة والا لم
العلتين ولا ان يكون ما مع العلة معلولا بل لا يجوز اذا فرضت عليه العلة لها من جهة واحدة وانه

وابل

ولا يجب صدق حد النوع على الشخص من المعاصب وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه
بالعرض الجائز لا بالذات وعلى التحقيق ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة
حقيقية لشخص آخر بحسب ذاته وماهيته واليه اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر
وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض من
ما يرى انه يجب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار ومثل ذلك كما مرت الاشارة اليه في
كلام الشيخ وتحقيقه بوجه الاول اشار اليه بقوله والا لم يكن الاشخاص وتقريره انه لو كان
شخص من النار مثلا علة ذاتية موجبة لشخص آخر منها فانما يتصور ذلك بان يكون النارية التي في النار
العلة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في النار المعلول اذ ذلك هو معنى العلة الذاتية الحقيقية وحينئذ
تكون النارية مقتضية لوجود هذه النارية لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النارية
والفرض ان النارية بعينها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود
نارية رابعة وهكذا الى غير النهاية وهو التسلسل في المعلولات وقد دل الكثير البرهاني المذكور لابطال
التسلسل في العلل على ابطال التسلسل في المعلولات ايضا كما لا يخفى وانما قيد انه انما يلزم ذلك لو كانت
هذه النار لنارية هي علة لتلك النار بل لو ذهب في نارية بها لكونها علة لشخصية تلك النار لانه
لكن ذلك ليس معنى العلية الحقيقية من الاعدادية وليس المقصود بعينها هو اللازم الثالث ان هذا الشخص
من النار مثلا مستغن بحقيقته عن ان يكون هذا الشخص آخر منها اذ كل شخص بنفسه يفيد هذا الشخص

وليس هذا شأن العلل الذاتية الموجبة فظهر ان ما يفعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه الثلاثة
ليست الا عللا معدة لذلك الى ان رده هذا معنى قوله ولا استغناء عنه بغيره الثالث انه لا تقدم لذات
شخص من اشخاص النوع الواحد على شخص آخر منها بحسب الماهية النوعية مثلا ليس الا قدم في ذاتيتها من غيره
ولو كانت علة بالذات لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد يمكن
تقدمها فليس بعضها اولى بالعلية من البعض وهذا معنى قوله ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه ومن الشيخ
وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور الا انه قد ثبت وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها
ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها من ادراك التصور والشوق
والارادة والحركة والى هذا اشار بقوله والفعل منا اى صدور فعل جزئيا منا لان الصادر جزئيا
من جزئيات الفعل الكلي لا محالة يتبع تصورا جزئيا اى لا محالة ذلك الفعل الجزئي لان التصور الكلي
يصير جزئيا في الخيال ولا يترتب على صحبه كما قد يتوهم بل يلزم من ترتبه على التصور الجزئي اورد وانما
لا محالة لتخصيص به الفعل الكلي ويصير جزئيا فان صيرورة الكلي جزئيا قبل حصوله في الخيال
ولا نزوع اى ميلا حسيا كان او عقليا تابع للتخيل من حيث هو ملائم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع
ام لا طلبه وجذبه ويسمى شهوة اذا كان الملائم واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو مكروه او غير ملائم
كذلك الدفعه وينفر عنه ويسمى غضبا ثم الارادة جازمة حيث لم يكن منازع وترددا وله كذلك ثم يسمى اجماعا
ومغايرة الاجماع اعنى الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد يشتاق ولا يعزم وقد لا يشتاق

مطلق

مطلق الارادة للشوق مطلقا غير ظاهرة ولعلها غير لازمة فان قلت الانسان قد يريد ولا يشتاق
كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الاربعة غير ضرورية في كل فعل من افعال قلت
المغير هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من تعقل النفع فيه شوق عقلي لا محالة وان لم يكن
شهوة كما اشرنا اليه الا محركة من العضلات المفعولة تتعلق بالحركة وتم هذه الثلاثة من المرتبتين
حيث كانت احدها من النفس والاخرى من البدن فان قيل الحركة في مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة
بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها
بخصوصها وتتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة
باسرها كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية
عنا لا يترتب على تصورات جزئية وارادات كذلك قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا فتنبعث ارادة
كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها فتنبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة
بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا الى ان ينقطع
لا حد معين من حدودها بتخيله لحد آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي هو حد
واذا قطع جزءا من اجزاء المسافة متعينة يتخيل وتنبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة في ذلك
الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات معدة لحركة اخرى وتجدد الارادات
في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى آخر المسافة فهذه التخيلات والارادات متجددة

وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا تقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات

متجددة ومتقررة لا يمنع جزئيتها ولا تقتضي كليتها ولا يخفى السؤال والجواب اشار بقوله والحركة لا

مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يمكن ان يكون [illegible]

التخيلات والارادات الجزئية علة لسابق من تلك الجزئيات علة للحركة اللاحقة صفة للسابق من تلك الحركة

لحصول الحركة جزء [illegible] الارادات في النفس [illegible] اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص

المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل حركة واقعة في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة

فهي جزئية وكيف في صدورها تصور جزئي متعلق بها تعلقه [illegible] بحسب افتراض الاجزاء فيها واشتمال

كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة

عن الجزئية ولا يجعلها كلية ولا ينحصر ولا يتعدد تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركت في مسافة

معينة فلم يفرض ولم يخطر ببالنا حدا من حدودها في اثنائها وذلك يتفق كثيرا كفت ارادة

واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة حتى اذا خطر ببالنا حد من حدود المسافة وتوجهنا الى

ان نصل اليه اولا ثم نتجاوزه الى اخرها انقسمت ارادتنا الاولى الى ارادتين تتعلق كل واحدة

بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة للتجزية الى غير النهاية لا يستلزم تصور جميع تلك الاجزاء

مفصلة بل كل ما خطر ببالنا من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به قصد وارادة على حدة الا انه لا بد

لتحصيل [illegible] الحركة قد يحصل لا بد لها من مبدأ [illegible] كما نقل عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون [illegible]

بعدد

بعدد الاجزاء المفروضة الغير المتناهية فليس سبق التدريج ان تحصيل الاجزاء الممكنة الانقسام لا

الفعل ليلزم هناك صور غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطرات احيانا لا يدل على عدمها

لان ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل

الواقع احيانا هو الغفلة عن حدود مفروضة في نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا

نعم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة النفس الحركة الاختيارية قد لا يحتاج الا التوجه التام في ملاحظة اجزاء

المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مطلقا [illegible] اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما [illegible]

الجواب ان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله

عن الحدود الواقعة في اثنائها اما الغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل

على التصور الجزئي وايضا فالذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية

التي تفرض في المسافة لم يقتض ذلك صورا غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا

بلا مرجح مع انه يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من

وايضا كيف يتصور التخيلات والارادات وجه عدم الورود على ما ذكرنا فلا حاجة لذلك الا

الى ما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصلي والجواب عنه كلها مبنية على

وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل كما سيأتي من الجهة [illegible] بل الحركة بمعنى التوسط وهي امر

شخصي غير منقسم وانقسام المسافة [illegible] من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة [illegible] اجمالا وارادة

متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تحقيق معه هو المفروض فيها وتوجه القصد اليه يحضر معه قصد والحركة لها
على القاصد الى بدان يكون قصد جزئي لا يحتاج الى التصور والارادة جزئيتين فى تحصيل كل حد وذلك لان كل
شيء من هذه على صحة الحركة بمعنى القطع فى الخارج من جهة بها فى نفس الامر كيف لذلك فان الوجود فيه ان
لا بد له من مبدأ وهو الجسم من المتحرك بالاختيار فى مسافة تقصد فيها الى الاصدار بالجسم فى محل
المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك الجزء الحسين المعلوم كحد واحد والحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا
وايضا الحركة التوسطية وان كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر
عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة صرح بذلك الشيخ فى الالهيات الشفاء فى فصل ان المحرك
القريب للسماويات لا سبيقة وللحقيق من نفس حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركة
القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا اشرنا الا جسم على اليقين فى معرفة هذا المعنى
فى الفصول المتقدمة مرارا واوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مخصوص بسبب ولذا لا باب له ولا يجوز
ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه تغير من تبدل الاحوال
انتهى ولا شك ان تحديد المسافة احد الامر ثابت فلا يكفي فى وقوع الحركة من لا بد من امر متغيرات
وهو الذي ذكرناه من التصورات الجزئية و منها انه فسره فى هذه الشرح الفاضل القديم اللاهوري الاده كا
القائمة بالمواد والاعراض الحالة فى الاجسام الوضع اي وضع خاص منه ومن ما يؤثر فيه الا
يترشح على وجوده وجهه محتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت ان ...

اشق

أشق مما كان على قابلها دونها او والد وضع خاص بقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان
مقابلا لها بحيث لا غيره وكذا النار لا تسخن كل المواد بل فى الوجود والتأثير حيث البعيد اثره الا
موجود آخر بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص والتسخين على ان ينسج بجهة او يوثر فى ذي بعد كان
بخلاف الموجود المجرد فانه لقوته ينسج بجهة او لا يترشح اثره على ان يكون هناك بجهة آخر فيه
او موضع ليقع اثره عليه فاذا اثر فى موجود آخر لا يترشح اثره فيه على ان يكون ذلك الموجود الآخر
غير ذي وضع شئ كما يترشح اثر ذي الوضع فى غيره على كون ذلك الغير ذا وضع شئ فلا يرد ان اثر
كمان المادي متأثر عن المجرد بلا وضع بينهما لم لا يجوز ان يكون مؤثرا فى المجرد بلا وضع بينهما وان
فى ذلك بين التأثير والتأثر وذلك لان الفرق انما هو القوة والضعف فى المجرد والتأثير
واما تأثر النفس الناطقة عن ترتسم فى قواها المتجددة والمتوهمة تم هو لكونها متعلقة بالاجسام ومحتاجة اليها
ثم على من الاحتياج حجر الاحتياج فى الضعف والتأثير فلا يستحيل ايضا فى تأثيرها عنها بوجه ما قال الا
فى المباحث المشرقية كل قوة تقتضي امرا وفعلا فلا يخ اما ان يكون تأثيرها مخصوصا بمحل معين حتى يكون
تأثيرها فى غير ذلك المحل متى ساقطا تأثيرها فى غير ذلك المحل فى ترتب على تأثيرها فى ذلك المحل حتى كان
كلما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون
تأثيرها فى جسم مترتبا على تأثيرها فى جسم آخر مثال الاول القوة النارية فانه لما كانت حالة فى جسم
كان حصول السخونة من تلك القوة اولا فى تلك المحل وبواسطة فى سائر المحال ويكون كلما كان اقرب

لا في ذلك المحل الذي كان حصول النسبة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرف ان لا تفعل لكن الجسم
المتحيز اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة السارية واما لاحتياجها في فعلها الى ذلك
الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انها تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعني
بذلك ان الجسم لم يكن له قرب يستحيل ان يصدر الاثر عنها فيه واما القوة التي لا يتوقف تأثيرها
في فعلها الا على كون ذلك المنفعل ممكن الحدوث في ذاته وكون افاضته غير مخصصة بشيء من الاجسام فهي ان
لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من الاجسام لا في ذاتها ولا في فعلها بل كانت غنية عن الاجسام كل الغنى
غير جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا يحكم بان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون تأثيرها في
لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا امكان محال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا اثر لها
في محل الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير في شيء من الاجسام وعند هذا نطلب سبك من يقول
كما ان الجسمانية لا نسبة لها الى المجرد بالقرب والبعد وجب ان لا ينسب فعل الاجسام الى المجردات فانه لو
ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمن تحقق ذلك الامكان فاض الاثر منه مؤثرا
القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل ان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية
وذلك على المجرد هذا كلامه وهو لاعتبار عليه ... انما قال ويشترط في صدق الاثر
على المقارن الوضع مع انه يكفي ان يقول ويشترط في تأثير المقارن الوضع لان ... ليس
مقصوده الا بيان اشتراط تأثير المقارن المحض فقط بل ان يحكم ذلك قانونا يعرف به تأثير

المقارن عن تأثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن استناد الآثار الى المجرد والمقارن بحسب الظاهر كما
في الآثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على المبدأ المجرد والمبادي المقارنة وكما في الآثار الصادرة
عن الطبايع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة فزعموا استنادها جميعا الى الواجب الوجود تعالى
من غير واسطة حتى تمحضوا ان ... الآثار الا غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان كل تأثير يكون
بتوسط وضع خاص بين ما هو محل التأثير بحسب الظاهر ومن المتأثر فانما هو من المقارن لا من المجرد
وكل تأثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن فصدق التأثير على المقارن اي ان يصدق
على المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي يظن كونه مؤثرا
وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن انه مؤثر في ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر
اذا كان جسمانيا يجب ان يكون اثره وضعيا واليه اشار بقوله ويشترط عطف على الوضع اي يشترط
في صدق التأثير على المقارن الشيء فذلك قانون آخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا مخصوصا
فما لم يعلم كون اثره ذلك وضعيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه مؤثر في ذلك الاثر ولو علم كون اثره
غير وضعي يجزم بان ذلك المقارن المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثرا في ذلك الاثر اذ الفاعل حينئذ امر
مجرد متعلق بذلك المقارن وذلك لوجوب كون تأثير المقارن وضعيا كما يستدل عليه ومن ...
المتفطن لما ذكرنا من القانونين يجري ... البحث في المحل الشريف والظاهر من هذا البحث ...
تأثير القوة الجسمانية على الشيء كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير ...

على الوضع ويستلزم التناهي ليست المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال غيره
مما لاجدوى له ثم ان المص قال في شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق
الكم لذاته وتلحق كلما له كمية او يتعلق بكمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار
ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته
في الازدياد ولا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال هذا يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الاعداد
اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه
اما الشيء الذي يتعلق بشيء ذي مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او عمل
متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه
لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض
صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون
التي زمانها اقصر اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل الغير المتناهية في لا زمان
والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقصر ويجب من ذلك ان يقع عمل الغير المتناهية
في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم

ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون للعمل الغير المتناهية عدد غير متناه فالن
الاختلاف الاول لشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار ههنا بقوله بحسب المدة
والعدة والشدة وعبارة الشيخ مرة هكذا اي عدم التناهي مما من شانه ان يكون متناهيا المراد
بالنظر الاشارة ثم لما نبه على ذلك شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية بحسب العدة
والمدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود اما لظهور بطلانه حيث يستلزم وقوع الحركة في لا زمان وذلك
اذا كان كل زمان يقع فيه الحركة ممكن التنصيف بالامكان الوقوعي بحيث يكون القوة التي يقع الحركة في
نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا واما لعدم فائدته وذلك اذا كان انصاف زمان الحركة في الخارج
لا يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه وتجزيته ولما كان كل قوة جسمانية يفرض تحريكها الجسم فتحريكها له
اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخلو ذلك عن ان يكون محلا لتلك القوة او لا فان كان محلا لها فتحريكها
له بالطبع والا كان بالقسر اراد الاستدلال على وجوب تناهي كل منهما فشرع اولا في الاستدلال
على تناهي القوة القسرية لان القسر يختلف باختلاف القابل مع اتحاد المبدأ ففرضت مقادير وتقريره
على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم ويمكن ان يكون الا متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فاذا
حرك جسم بقوة جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الاشتداد او الزمان او بحسب العدة فالقوة
فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك المحرك حرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول الا انه اصغر
منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحركه الثاني اكثر من الاول وذلك لان

المقسور اعنی بها وقع القاسر بحسب طبیعته المخالفة لطبیعة القاسر من حیث هو قاسر ولا شک ان طبیعة الجسم الاعظم
اقوی من طبیعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم علی مثل طبیعة الاصغر وعلی ما یزید علیه فیلزم منه ان یکون معاوقة
الاعظم اکثر فاذن یکون تحریک الاصغر اکثر من تحریک الاعظم ولما کان نسبة التحریکین واحدة بالفرض وجب ان
یقع الزیادة فی التحریک بالقوة فی الجانب الآخر الذی فرض اللانهایة فیه وذلک التحریک لما یلزم منه ان لا یکون
ذلک الجانب ایضا غیر متناهیا وقد فرض غیر متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال لانه یلزم منه انتهاء تأثیر القوة التی
فرض کون تأثیرها غیر متناه هو لا متقابلا ای متقابل المبدأ ای الجانب الذی فرض غیر متناه ثم قال
علی تناهی القوة الطبیعیة والطبیعیة تختلف باختلاف القابل من الصغیر والکبیر فی القبول اذ المحرکات
وتقریره بعد ما تقرر من وجوب تناهی الابعاد بسیط هو تقدمت الاولی ان الجسم من حیث هو جسم
لا یمکن مقتضیا للتحریک ولا مانع عنه مهما کان ذلک للقوة فاذن کبیره وصغیره اذا فرضنا مجردین عن
القوة کانا متساویین فی قبول التحریک الا ان الجسم من حیث هو جسم لا یمانع ان القوة الجسمانیة
المسماة بالطبیعة اذا حرکت جسمها ولا محالة یکون ذلک الجسم خالیا عن المعاوقة الا لم یکن الطبیعة
الجسم فلا یجوز ان یعرض بسبب کبر الجسم وصغره تفاوت فی القبول لما تقرر فی المقدمة الاولی
تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها کما ذکرنا ومن هنا یتبین ان التفاوت کما فی
الحرکات القسریة بسبب القوة لا غیر فهو فی الطبیعة بحسب القوة لا غیر ان القوی الجسمانیة
تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والکبر وتتناسب بتناسبها لکونها حالة فیها متجزیة بتجزیتها

المقدمات قررها الشیخ فی الاشارات وشرحها الامام کما ذکرنا ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه
لا یجوز ان یکون فی جسم من الاجسام قوة طبیعیة تحرک ذلک الجسم بلا نهایة لان قوة ذلک الجسم الکل
من قوة بعضه او اصغر ولما تقرر فی المقدمة الثالثة ولیس زیادة حجمه فی العدد یؤثر فی منع التحریک حتی یکون
نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة فانه لو کانت المعاوقة فی الکبیر اکثر منها فی الصغیر مع ان القوة
ایضا فی الکبیر اقوی منها فی الصغیر لکانت نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة لکن لیس کذلک لما تقرر فی المقدمة
بل المتحرکان فی حکم واحد لا یختلفان والمحرکان مختلفان لما تبین فی المقدمة الثانیة من کون التفاوت
بسبب القوة فقط لا بسبب القابل فاذا حرک کل القوة کل الجسم الذی هو محله وبعض القوة بعض الجسم الذی هو محله من مبدأ مفروض
کل منهما حرکات غیر متناهیة یجب ان یقع التفاوت الواجب بینهما فی الجانب الذی فرضناه غیر متناه فیلزم
تناهی الاقل ویلزم منه تناهی الاکثر ایضا لکون التفاوت بینهما بقدر متناه وان لم یحرک کل منهما حرکات
غیر متناهیة بل حرکات البعض متناهیة وکل ایضا کذلک لا یتجزی واعلم ان الامام لم یتعرض فی الدلیل الاول
لوقوع التفاوت فی الجانب المقابل ولم یشر الا الی وجوب تناهی الاکثر وفی الدلیل الثانی اشار بلا واو
بقوله ویلزم التناهی اقتداء بالشیخ فی الاشارات حیث فصل کذلک ووجه المتقدم ذکره فی شرحه بان وقوع
التفاوت فی الجانب المقابل ووجوب تناهی حرکات الاقل کان حقه فی الحجة السابقة لان القوة
اقصر من حیث هی غیر متناهیة فلا متناهیا ولم یکن فی الحجة الثانیة لان القوة المحرکة ههنا لیست بواحدة
لزم التناهی ههنا من حیث اقتضاء تناهی حرکات الاصغر تناهی حرکات الاکبر ایضا لکونها علی نسبة حجمیهما

ثم ان المحقق في شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان محصله
ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفقا وتاديا
كونها متناهية بالقياس الى الاخر لعدان فرضت غير متناهية هذا خلف فان القوة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه
في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والبرهان الثاني اخص منه ولا مدخل له لانه لم يتم الا مع
امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم كما في
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة بحالها في الاجسام البسيطة والتحريك الطبيعي الذي
يقابل التحريك القسري يكون اعم من ذلك لكونه شاملا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية
مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوق بسبب اقتضاء بعض بسائطها وايضا الكثر من النفوس لا تنقسم
بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما اولية لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون القوى الفلكية
المنطبعة في موادها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان لاشتماله على حصول مقصوده ثم ان
في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين
بالسرعة والبطؤ فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب المحقق عنه بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي
لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة التحتاني قدس سره في شرحه على التجريد بان
اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينفي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد يقرر

بالقبول والقوة بهذا الاعتراض قال الشارح القديم في جواب الصحيح ان التفاوت بحسب الشدة لا يدفع عدم التفاوت
بحسب العدة والمدة ومع ذلك يلزم انقطاع احدهما وقال المحقق الشريف وذلك لانه اذا وقع التفاوت
بين التحريكين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة
لان الاسرع يكون حركاته اكثر فقط وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قال المحشي ان الكلام في
قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم منه ان يتفاوت الحركتان في جانب المقابل للمبدأ المفروض
في المدة او العدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطؤ فاذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة وحركت
جسما آخر في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما آخر اصغر بتلك التحريكة وجب ان يكون زمان حركته
غير متناه ولكن في الزمان الذي هو زمان حركة الاكبر يجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل من معاوقة
المتحركين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان
اجزاء حركات الاصغر في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر من
وهذا الكلام حق ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة غير متناهية في حد نفسها لا جزاء لبعض
فاذا جزء الاجزاء لبعض يكون تلك الاجزاء متناهية واما انه قابل للانقسامات غير متناهية فمعناه ان
قسمته لا تقف عند حد لا قال سيد المدققين من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية
او جوابه ان ليس وجود جميع مقادير تلك الاجزاء معتبرا في تقسيم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء
الغير المتناهية بالقوة غير متناهية لان ضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي فكل اول اجزاء

في الترضيح ورتعيه مصن كلام المدة في الجواب الاتي ثم هاهنا ذكره في الترضيح يصير حديث الشبه القوية
لا دخل له في اطالة مدة حركة الاصغر فكلام المدة هاهنا ان الكلام في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فانا
فرض ان قوة قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة
اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل عليه الاخر جانب عدم التناهي فوق
في الشدة لا دخل له في ذلك وليس الكلام فيه تردد جدا او التعجب من هولاء اللهم كيف خفي عليهم ذلك
انه فرع قبيح مما صد الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان يستلزم الانقطاع فان حركة
انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك لانه ليس هناك الا نسبة [illegible]
في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من الحركتين صادرة من قوة جزئية فيلزم وقوع عدد من
بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فان فيه بعد ذلك الاحتمال غير متحقق [illegible] وقوع عدة
بازاء واحدة لابد من وقوع التفاوت فيكون لا محالة في جانب اللاتناهي وانما الاعتراض عليه بانه
ان يكون القوى الجسمانية الازلية لا تكون محركاتها مبدا فاعليا للحركة والمبدأ من فاجاز [illegible] فرض المبدأ
للحركتين من بعيد من نقطة واحدة من اوساط المسافة كما في اثبات المطلوب لا اختيار في [illegible]
لم يكن للحركة بداية وجب ايضا بانه يعلم بالضرورة ان ما كان في قوة قطع مسافة من اولها الى آخرها
كان في قوة عكسه وذلك اي قطعها من آخرها الى اولها فالذي في قوة الحركة التي لا بداية لها
كان في قوة الحركة من ذلك الجهة ايضا الى لانهاية له لكن اللازم باطل لما بيناه من المذكور فيبطل الملزوم

ايضا

ايضا وارد النقض بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات
جزئية اذ النقض بالكلي غير كاف في جزئيات الحركات كما تقرر في [illegible] حيث ان حركات الافلاك ارادية
مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات
في تاثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان الافلاك مبادي للحوادث
بوجوب الزيادة في كل يوم على تناهيها ورد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فلقائل ان يرد عليه بهذا
هو عليهم بعينه بان يقول ليس للحوادث التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان الحكم
هاهنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك
الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان
وللسائل ان يعود فيقول الشيء انما يستند لان هو تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء
التفاوت في تلك الافعال ثم يعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء
ان هذا سهو واقع من الامام لان الاشكال [illegible] فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل
على تحريك الجزء لان طبيعة المقسور عائقة عن تحريك القوى فلهذا كان المعاوق اقوى كان القوى على تحريك
اضعف بالضرورة فما تفاوت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي

فقد ثبت انها تتفاوت بالقوة والضعف وتتفاوت الافعال دون الكمّ كما زعموا فيها **المسئلة الخامسة** في انّه

لا تعرض احوال العلة المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصورة الجسمية لها المادة ايضا وانّ الصورة

بمحله فيها المتقومة بها اي لها الصورة فلفظ المادة مشترك بين الهيولى والعلة المادية بمعنى الجزء المادي وكذا

لفظ الصورة مشترك بين الحال المتقوم للهيولى وبين العلة الصورية بمعنى الجزء الصوري وقد صرحوا بان الهيولى

مادة وقابلة اي للصورة بمحله فيها ومقومة بالنسبة اي لها الجسم المركب من الهيولى والصورة

وكذا الصورة صورة بالنسبة الى المادة بنفسها وعلة صورية بالنسبة الى المركب والى هذا اشار بقوله

والمحل المتقوم بالحال اي المحل الذي يحتاج في وجوده وتحققه الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى الاولى فانها

لكونها في حد ذاتها قوة محضة وابهاما صرفا لان فعليتها ليس الا انها قوة ومستعدة لحدوث شيء كما صرح

الشيخ لا يمكن ان توجد وحدها الا ان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود بل يحتاج الى ان يكون فيها الصورة

فيصير بها متحصلة بالفعل موجودة فان قيل احتياج الشيء في وجوده الى ما لا يكون فيه باطل فقط لان الشيء ما لم يتحصل

موجودا لا يمكن حلول شيء فيه فان وجود الذات في نفسه متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء فيها

لان المحتاج اليه مطلق الحال والمستغني لا يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور لانا نقول [illegible]

الا حين وجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للمطلق فلا يتقدم حتى يحتاج المحل اليه في وجوده اقول الحال

فالحال قسم يحتاج في وجوده الى المحل فلا يمكن احتياج المحل اليه في الوجود وذلك الحال هو العرض

وقسم لا يحتاج الى المحل في وجوده بل في بعض من عوارضه كالصورة الجسمية فانها [illegible]

في وجودها عن الهيولى وانما يحتاج اليها في قبول بعض ما من الاتصال والانفصال والشكل وغيرها فلا يلزم

احتياج المحل اليه في وجوده ولا محذور **وقد يرد** اي المحل بالحال الى ما ليس اليه **مادة** اي علة مادية للمركب

من المحل والحال لما ليس اليه **وقد يرد** اي قبول المحل المذكور اي قابليته واستعداده للحال **فانه**

فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ والمشهور انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة

قد يكون قابلة لشيء وغير قابلة لآخر ثم يصير قابلة لذلك الآخر فيعدم عنها قبولها للاول ويوجد قبولها

للثاني فيوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود وكيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا

لا يجاب عنه بقوله **وقد يختص القرب والبعد باستعدادات بحسب قبول المحال** يعني ان الذي

يوجد ويعدم ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتي

قد يكون بعيدا عن القبول ثم يصير قريبا منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية

واستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى بل

ذاتيها هو اصل الاستعداد الذي بالنسبة الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى سائر

الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور تكتسبها المادة الاولى من مقارنة الصورة واحدة

واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي هو ذاتي للمادة بل

قد حصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا استعداد

النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا فالذي يزول ويتجدد

من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور والاعراض لا بحسب الاستعداد
والقبول الذي هو ذاتي للمادة فلا اشكال **بل المحل المقوم لمحله صورة** اي فله صورة بتركب
وبانتفاء الية وجزؤه **محل لمحله** اي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى اي ليس المحل الذي هو
الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة لما تقرر في موضعه من ان الصورة انما هي شريكة لعلة الهيولى
وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى والعلة الصورية منحصرة في
الصورة المقومة للهيولى كما هو ظاهر العبارة وذلك لما سيأتي من ان الموضوع كالمادة فيكون
العرض ايضا كالصورة كما سنشرحه **وهو** اي هذا المحل المقوم لمحله المسمى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة
واحد اي لا يكون للهيولى صورتان متقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقلت في تقويمها
استغنى عن الاخرى والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة
النوعية ايضا مقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المتفرعة على
الهيولى ذكرها المصنف ههنا على سبيل الحكاية والمجاراة على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها ليكمل احكام
فلا منافاة بينه وبين ما سيأتي من نفيه للهيولى في هذا الكتاب **المقصد السادس** في احوال العلة الغائية
قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الغاية فهي المعنى الذي لاجله تحصل الصورة في المادة وهي الخير
الحقيقي او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يروم
به خيرا بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اذا لم يكن كذلك او بالظن به كذلك

فقد وقال في الالهيات وتعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقال ايضا والغاية
هي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح
بالغلبة وقد يكون في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع كالصورة الكائنة
التي تصدر عن روية او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون رضا فلان
غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء
والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية اخرى فظهر من تضاعيف ما قال ان الغاية
يجب ان يكون ما يتأدى اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل ومتأخرة عنه مع ان لكل منها
تقدما وتقدمها عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يوجد
لاجلها لا لوجود الفاعل به سطرا انه يحتاج الى حقيقة عليه لا مجرد وهي في كونها علة يحتاج الى تصور
ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل ومن ههنا قالوا ان الغاية بماهيتها بصورتها الذهنية علة لفاعلية
الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود
العيني معلول وهذا كما قيل ان اول الفكر آخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة علة للغاية
وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يحصل الغاية بوجوده والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون
كذلك وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا
فالفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان

وفرق بين العلية والوجود كما عرفت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي متقدمة في كونها علة وليس الفاعل علة

للغاية في كونها علة والا لدار ثم اشار الى ذلك بقوله **والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للعلة**

المعلول انما قال للعلة لان وجود الغاية يترتب على وجود العلة في معلول الفاعل بلا واسطة كما ان العلة معلولة

لها بلا واسطة فان قلت غاية الحركة قد يكون نهاية لها وقد لا يكون كالقاصد للحج على طريق غير مستقيم فليس يكون

من معلول العلة بحسب الوجود الخارجي قلت لعله بحسب مثلا وان لم يكن معلولة للحركة كالنهاية لكنه مترتب على الحركة

فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات فتدبر فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى ان كانت

لله تعالى فذاته لا يترتب على وجود العلة اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مستندة من فعل الله تعالى لا بد ان

الفاعل الذي يفعل لغاية يكون غير تام من معنى الاول من حيث تقصد وجود تلك الغاية فلا بد ان

يكون وجودها اولى به والعين والالم يكن غاية له فلا يكون مستكملا بذلك الوجود مستفيدا منه كمالا لا

والثاني من حيث انه يتم بتلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته ولما كان الله تعالى لا نقص

نقصان اليه اصلا فاذن لا غاية لفعله هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم

لفعله او انه غاية الوجود كلامه او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية من فعله

والاشارة الى ان ذاته سبب للفاعلية كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته

بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انه غاية حقيقية كذا ذكره المحقق الشريف ولا يبعد ان يكون على

لا ذلك قوله **ومبدأ بها لعلة فاعلية** اي العلة فاعل يفعل لقصد انه لاعتبار الزائد على الذات

كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس افعال الله عند الامامية معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين

الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة لفاعلية الله تعالى فيعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال

مما يجده العقل ويحكم به ويصير به الفعل حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وان

لم يطلق عند الحكماء لفظ الغرض عليه بل يجعلون لفظ الغرض والغاية مترادفين بخلاف الاشاعرة

فانهم يوافقون الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتي تحقيق ذلك في الالهيات ان شاء الله العزيز

وههنا ان الحكماء اثبتوا للطبيعة تحريك وغير ارادي كان ارادتها او سبقت غاية والعلة خص به الحكم الالهي

وبالجملة فان قلت في هذا المقام شكوك صعبة منها انه قد قيل انه لا يجب ان يكون للطبيعة غاية فان

من الافعال ما هو عبث ليس له غاية البتة او ليس له غاية هي خير او مظنون خيرا او الشيخ في دفع هذه الشبهة

قال في الالهيات الشفاء بهذه العبارة واما بيان امر العبث فيجب ان تعرف ان كل حركة ارادية

فلها مبدأ اقرب ومبدأ ابعد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي فيه القوة

من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر صورة

فحرك القوة الشوقية الاجماع حدث منها القوة المحركة التي في الاعضاء وربما كانت الصورة المرتسمة في

التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يوجد الا بعد الحركة

لا انه ينتهي اليه الحركة اولا بل يترتب عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع

وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقا

نفسه يشتهي اليه تحريكها القوى المحركة للعضو ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء
الصديق ويرتسم في خياله المكان الذي تعذر مصادفته فيه فيشتاق حركة الى ذلك المكان لا لان
نفس ما ينتهي اليه حركته نفس المشتاق الاول الذي نزع اليه بل منتهى حركته المشتاق منفعة بحيث
وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك من ذلك بذلك ان الغاية التي هي منتهى الحركة
في كل حال من حيث هي غاية حركة هي غاية حقيقية اولية للقوة الفاعلية المحركة التي في الاعضاء وليس لقوة محركة
التي في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الا
اولية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا يجب دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم يكن
فقد تبين ذلك من المثالين اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة
المحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون
حركة نفسانية لا عن شوق اليها لان الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون
لشوق نفساني لا محالة قد حدث فيها لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدؤها الاقرب قوة محركة في
الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد
تخيلا او فكرا فاذن مبادئ الحركة النفسانية منها واجبة بعينها ضرورة ومنها غير واجبة بعينها ضرورة
فالواجب ضرورة هي القوة المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه يجوز
ان يكون تخيل او فكر او لا تخيل ولا فكر بل حركة فانه لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الاولى

لا غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه بد قد يوجد الحركة خالية عن غاية فان اتفق ان يتطابق المبدأ
الاقرب وهو القوة المحركة والمبدأ الذي بعده غير الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرة كانت
نهاية الحركة هي الغاية المطلوبة في كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف غير ان يكون
الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى
بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون الا لشوق
وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لشيء الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء
يراد لاجل الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل نهاية تنتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة
ويكون الشوق التخيلي او الفكري قد تطابقا عليه فتبين انها غاية ارادية وليس بعبث البتة وكل غاية
تنتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية الشوقية التخيلية ولا يكون الشوقية بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث
وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأ ما لشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده المبدأ
لحركة الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ الشوقي سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم
عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك قصدا ضروريا او طبيعيا فان كان التخيل مع
خلق وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فلا يكون بعد كل
عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة هي نهاية الحركة مسلحة ولم توجد الاخرى التي بعدها وجوها

وهي غاية لتشوق فيسمى ذلك الفعل عطلا كمن حصل في المكان الذي قد ترقب فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه
هناك فسمى فعلا باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية
الثانية واذا تقررت هذه المقدمات فنقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وكل
القائلين ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة هي خير او مظنون خيرا هو قول كاذب اما الاول فلان الفعل
انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ الحركة لا بالقياس الى ما ليس بمبدأ الحركة ولا الى
شيء اتفق ومشتربه في الشك من اللعب باللحية فمبدأ الحركة القريبة هو القوة التي في العضو والذي قبله
شوق تخيلي بلا فكر وليس مبداه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي
او القوة المحركة فتبين ان هذا الفعل يجب مبدأ المحرك غير الاغاية واذا انما لا يتحرك الا لغاية يجب ان يكون مراداً
المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا الفعل صادر لا عن شوق تخيلي البتة فانه لو فعل تخيلا نفسه لكان
بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لامحالة وطلب لنفسانيته وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان
غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر فليس كل من تخيل شيئا شعر مع ذلك
بحكمه انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وبهذا ولو كان كل تخيل معه شعور بالتخيل لكان
الامر الاخير النهاية واما الثاني فلان الانبعاث الى الشوق عند الامحالة اما عادة واما ضجر عن هيئة واراده
اشتغال الى هيئة اخرى واما حرص من القوة المحركة والمحة على ان يتجدد لها فعل تحريك او حس الفعل
لذيذه والاشتغال عن الملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ فهي بحسب القوة الحيوانية او التخيلية

واللذة هي خير الحسي او التخيلي وخير الحيواني بالحقيقة هي المظنون خيرا بحسب خير الانسان فاذا كان المبدأ العقلي
حيوانية فيكون خيرا لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا
حقيقيا اي بحسب العقل ثم ورد بعد هذا ما يعلل لتخصيص مبدئه دون غيره من الحركات الجزئية لا ينضبط في كلام
والاهم اشار اليه بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى منتهى وانما قيدها بالحيوانية لان القوة المحركة
الفلكية ليست غايتها الوصول الى منتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا مراد الشيخ فيما مر من قوله
يدوم عليها الحركة وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر في المثال الاول وقد
لا يكون الوصول الى المنتهى غاية شوقية بل يكون لها غاية اخرى مترتبة على الوصول الى المنتهى كما
في المثال الثاني ومع هذا فربما لم يحصل الغاية التي هي الشوقية مع الوصول الى المنتهى فيكون الحركة باطلة بالقياس الى
القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها والا فقد حصلت غاية اي للقوة المحركة
والشوقية باعتبار الجزاف او خير ان كان مبدأ التشوق هو العقل او عادة ان كان هو التخيل مع خلق
وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة
المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه فمعنى العبث
والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ فان العبث في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي
نهاية المحركة فيه غاية لتشوق التخيل دون الفكر والجزاف ما يكون امرا آخر غير نهاية الحركة كذلك ووجه
ان ذلك الفعل يستر جزافا ولم يسم عبثا والشارح القديم تفطن له ذلك العلامة نظر في كلام الشيخ قاعدة

الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره ثم قال وبعض ما ذكر يخالف
ما في المتن لكن الصحيح هذا وقال المحقق الشريف بهذه العبارة واعلم ان المذكور في الكتاب المشهور في
والملخص موافق لما في المشروح ثم قيل ان اراد انه اصطلاح على ما ذكره فلا نزاع معه او انكر الاصطلاح
على ما بيناه وان اراد انه اصطلاح اخرين فالامام اعرف به منه فلا وجه لجزمه بصحة قوله دون غيره
وقد ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف ما ليس لغاية لكن الامام سماه في هذا الكتاب
ايضا عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع تعجب ومنها ما اورد على اثبات الغايات للطبيعة اما بيان
اثباتها لها فهو انه لما ثبت في الامور الطبيعية من قواها وطبايعها تحريكات وتاثيرات متادية الى امور يترتب
عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل حكما جازما بان تلك التحريكات انما كانت لاجل تلك
الامور المتادية هي اليها ولا معنى للغاية الا ما لاجله الشيء كما تقرر وذلك خير تادي تلك التحريكات الى تلك
الامور تادي ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الا ترى انه لا ينبت من حبة البر الا البر
ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يتولد من نطفة الانسان غير الانسان ومن نطفة الحمار غير الحمار لا غير ذلك
على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف الا لمانع وليس ذلك الا لقوة مودعة في حبة البر موجبة
تحريكاتها نحو حصول البر فيترتب عليه ذلك حيث لا عايق عنه هذا هو بيان اثبات الغاية للطبيعة على
سبيل الاجمال ويظهر ذلك في تضاعيف ما نورده في دفع الشكوك بناء على وجه التفصيل والتقرير للشكوك
المورودة عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية لوجوه الاول ان الغاية يجب ان يكون لها وجود

هو

انه يشعر بها في الفاعل كما تقرر والطبيعة لا شعور لها فلا يكون للغاية وجود ذهني عندها ولا روية لها فلا يكون لها
ارتياد غاية دون غاية واختيارها والجواب عنه ان صور الغايات في الحركات الطبيعية وجودها
انما هي عند مبدا اعلى من المبادي الطبيعية لا عند الطبيعة وان كانت هي مباشرة التحريك لكنها مسخرة
لمبدا اخر هو فوقها وصورة الغاية انما يجب كونها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخرا لغيره واما
اذا كان المباشر في تحصيله غيره على سبيل تسخيره اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه
قد جعله بحيث تصدر تحريكاته لاجل غاية على ان كون صورة الغاية عند الطبيعة لا يجب ان يكون على سبيل الشعور
النفساني بل يكفي ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الى ان للطبيعة شوقا جبليا طبيعيا
نحو الكمالات وغاياتها وهو الذي يقتضي حركاتها اليها وان لم يكن لها شعور نفساني بها صرح به
الشيخ في طبيعيات الشفا والاجزاء اشارة في الهيات الشفا بقوله ويشبه ان يكون للامور الطبيعية
صورها عند المبادي المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع اخر واما الروية فقال الشيخ
في طبيعيات الشفا في جواب ذلك ان الروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعين الفعل الذي
يختار من بين ساير افعال جائز اختيارها لكل واحد غاية تخصه فالروية لاجل تخصيص الفعل
لا لجعله ذا غاية ولو كانت النفس سليمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المتعارضة لكان يصدر عنها
فعل متشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال الصناعة
لا شك في ان لها غاية واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصار بحيث لو احضر الروية

تقذرت وتبلد الماهر فيها عن العمل فيما يزاوله كمن يكتب او يضرب العود فانه اذا اخذ يتروى في اشباه

حرف حرف ونغمة نغمة واراد ان يقف على حد ما تبلد وتعطل وانما يستمر على نهج واحد فيما يفعله بلا روية

في كل واحد واحد مما يشرع فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وقصده انما وقع بالروية وانما الروية في الامر الكلي

الاول والابتداء اذ فلا يروى فيه وكذلك حال تقدم الزالق بالعضو وما دره اليه لاجل الحفظ المتمكن من غير فكر

ولا روية ولا استحضار لصورة ما يفعل في الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حرك عضوا ظاهرا محركا

تحريكه فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة بل انما تحرك بالحقيقة العضو الاول فيتبعه تحريكه ذلك العضو والنفس

لا تشعر بتحريكها العضو مع ان ذلك العضو اخص العضو [illegible] ... شعور فيه بل فيه ضعيف انما الداعي

والثاني ان التحريكات الطبيعية لا تنتهي الى حد تقف عنده كما في الكون والفساد فانه لا غاية لها يقال

عنده الا انه لو كان كذلك لما كان الا للاشياء غاية يجب ان تقف عنده التحريكات الفاعلة

اجاب الشيخ عنه في البيان الشفا بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو لاجل الغاية

قال والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية لذاتها والضروري احد ثلثة امر اما امر لابد من وجوده حتى

توجد الغاية على انه علة الغاية بوجه ما مثلا الحديد حتى يتم القطع به واما امر لابد من وجوده حتى توجد الغاية

لا على انه علة للغاية بوجه ما بل انه لازم للعلة مثل انه لابد من جسم اذا كان حديدا يتم القطع به وان لم يكن بين

جسم اذا كان لا لذاته لكن لانه كان لا لذاته هي الذي لابد منه واما امر لابد من وجوده لان العلة الفاعلة

بنفسها ما تثبت ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لاان التزويج

كان لاجل منفعة وكلها غايات لا بالعرض الضروري لا بالعرض الاتفاقي ثم قال فقول ان الاشخاص الكائنات

الغير المتناهية فيها غايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد نحو الذي هو

او الفرس او النخل وان يكون هذا الوجود دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه

لان كل كائن يلزمه ضرورة الفساد عن الكائنات من العناصر الحبيسة ولما امتنع في الشخص

بالنوع فالغرض الاول ان يبقى الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها وشخص منتشر غير معين في

الشخصية لتقصر الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا يتم في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد

اشخاص بلا نهاية فكون لا نهاية الاشخاص بعده عرضا فيها من الضروري من القسم الاول

عرض في سبيله لانه لو كان ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر

على انه وان سلم ان الغرض لا نهاية الاشخاص كان لا نهاية الاشخاص بمعنى غير معنى كل شخص

يجب بلا نهاية شخص بعد شخص الا انه بعد لا نهاية في هذا الغاية يكفيه بهذا موجوده

منتشرا او لا نهاية الاشخاص ثم الشخص الذي بعدها الا شخص اخر لا انه لا يقع في غيره

للطبيعة الكلية من الطبيعة الجزئية فان الامر في غاية الطبيعة الجزئية فليس غيرها الا غرضا في ذلك

الجزئية الاخرى فيتبعه ومن في الطبيعة الجزئية القوة المختصة الشخصية ومن الطبيعة الكلية

الاولى من جوهر السماويات كثيرة واحد هي المدبرة الكلية في الكون هي كلام الشيخ الثالث

انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت الترتيبات والزوائد والمرتبة في الطبيعة فانه [illegible]

الاحوال التي تقصد ولو كان قد اراد الاسباب المرتبة على الدوام والاكثر يقتضي ان يكون لشيء ادى الى غاية
لكن الاسباب كان يكون قد ادى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية فكان جميع ذلك وغيره كذلك كان
والذبول والفساد مقتضيا من الطبيعة اليها غايات للطبيعة وقد ذكر وقد اجاب الشيخ عن ذلك حيث
الشفاء بقوله واما حديث الذبول وما جرى مجراه فان بعضها هو نقص وقبح وقصور عن البلوغ الطبيعي وبعضها
وما كان نقصا وقبحا فهو عدم فعل الطبيعة للمادة ونحن لم نقض ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى
الغاية ولا قضينا ان الاعدام افعالها غايات بل انما قضينا ان افعالها في المواد الطبيعية التي لها غايات
وهذا الايراد ذلك والمراد ان النقص والقبح الطبيعية البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها ايامه على حالها
بالحقيقة ونظام الذبول ليس ايضا غير مناف الا غاية التامة فان النظام الذي للسبب غير الطبيعي المركب لان
وذلك السبب هو الحرارة وهي بسبب الطبيعة لكن بالعرض وذلك منها غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة
فتفرق المادة اليه على النظام وذلك غاية والطبيعة تحرك في البدن غايتها حفظ البدن ما يمكن بمدد
بعد امداد لكن لها حد ما فان الاستمداد او منه اخيرا يقع اقل من الاستمداد منه حتى بالذات
في العالم الجزئية فيكون ذلك الاستمداد بالعرض سببا لنظام الذبول فان الذبول من حيث هو
نظام وترتيب لا غاية فهو فعل الطبيعة ان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقض ان كل فعل
الطبيعة يجب ان يكون غاية للطبيعة التي هي فيها بل قلنا ان كل طبيعة تفعل فعلا فانه تفعله لغاية لها
فهو غيرها فهذا لا يكون لغاية لها والمرتبة التحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية فهو ليس لا غاية

ذاتية

ذاتية فهو غاية واجبة في نظام الكل وقرار ماما الا ذلك فيه سعف وغلط بحال النفس من تلك علة
في المرتبة الواحدة وغايات في شان الضعف والاجبار اما الزيادات فهي ايضا كالزية للغاية فان المادة اذا
حركت الطبيعة فعلها لا لضرورة اي بسبب الاستعداد الذي فيه ولا تقطعها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية
وان كان المستعجل لا لتلك الغاية الثاني بسبب غير طبيعي اي الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء
فلزم ان يتشبث في ذلك الشيء نفسه وانه لم يعد في الطبيعة على ما هو عليه ويتم المطالبة الا غير النهاية واجاب
الشيخ بانه ليس اذا كان محرك غاية فالفعل غاية وجب ان يكون للكل غاية غاية وان لا يقف المسألة
عن لم فان الغاية في الحقيقة يكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء يقصد لها وما يقصد لا شيء اخر فهي
ان يسئل عنه بان لم المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه لا يتوجه السؤال عن انه لم قصد لانه كما لو
لم طلب الصحة ولم طلب الخير ولم هرب عن المرض ولم نفرت عن الشر ولو كانت الحركة والاحالات الى غير النهاية
لا نهاية لها من جهة او لانه غاية لكان وجب ان يكون لكل قادر غاية لكنها تقتضي ذلك من حيث هناك والى محدود
صادر عن سبب طبيعي او ارادي الخامس انه لا يلزم ان ما يحصل بكونه مترتبا على فعل الطبيعة ويؤدي الطبيعة اليه يكون
من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة غرض ما واليه مرات انه مما هو ضرورة المادة فان قوة من الفلك عطاء
الفلك عند حصول المادة بالاتفاق ونضرب له الصبر بالضرورة والغاية مثلا قالوا ان الناس لم ستحدث ليقطع
الاضراس حيث عرضية ليطحن به القطع ان حصل هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة ثم اتفقت ان كانت
نافعة في مصالح البقاء وكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية فقد اتفقت ان كثيرا منها على وجه يحصل الصلاح منه لا ان

والا ضرورة المادة من قبل انها اتما لحقته عن فاعل فعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا انه
دائما لا يختلف وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فحلل البخار
الى الجو البارد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة
لتلك المصالح ولم يلتفت الى افساده للبيادر واجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله والذي يحكى اكثر
ان يقول في هذا الباب نقضه وهو انه لا يكثر مناقشة الان في ان لا اتفاق من خلال في كون الامر الطبيعي
وذلك ليس الا افرادا فانه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحنطة في
هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل ترجح ان يكون
مجراه الاتفاق ولنفتش النظر في شك كون السنبلة عن البرة بانه ان المادة من الارض بتحريك الطبيعة
المادة من الرحم هل يتفق ذلك بالاتفاق فنجده ليس لاتفاق بل امرا موجبا الطبيعة وسببه
لمساعد ايضا وقولهم ان المادة التي للشيء لا تقبل الا هذه الصورة لكنا نعلم انه لم يجد لهذه المادة
هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس اليتاتى ان يرسب فيه الحجر وطفا الخشب لان الحجر اثقل
والخشب اخف من هناك صنعه صانع لم يصنع الا ان يكون سببا مرادا لفعله هذه النسبة فيجده
وان كان الصادق نظيره صدق فقط وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط فيه حبة بر نبت سنبلة وحبة شعير
نبتت سنبلة شعير والتحقيق ان الاجزاء الارضية والمائية تتحرك بذاتها وتتنفذ في جوهر البرة
فيتعلق ان تحركها عن موضعها ليس بذاتها وحركات القسر لذاتها معدومة فيجب ان يكون تحركها

قوة متحركة في سحابات جاذبة باذن الله تعالى ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر
واخرى صالحة لتكون الشعير او يكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير فان كان الصالح لهما جميعا
فقد سقط الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارية على المادة من خارج بحسب تلك
وتحركها الى تلك الصورة وانه دائما او في اكثر الامر بغير ذلك فقد بان انه كان كذلك فهو فعل يصدر عن
الامر متوجها اليه اما دائما فلا اتفاق واما اكثريا فلا اتفاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامر الطبيعي وان كان اجزاؤه
مختلفة فلننسبه من القوة التي في البرة ومن تلك المادة بعينها وتحركها الى حيز مخصوص في الدوام او الاكثر
فتكسب صورة ما فيكون ايضا القوة التي في البرة تحرك بانها هذه المادة الى تلك الصورة
والشعير الا ان ولا يكون ذلك لضرورة المادة وان كان لا بد من ان يكون المادة على تلك الطبيعة
الى تلك الصورة وبتقدير ان طبع المادة صالح لهذه الصورة او غيره بل لغيرها
لا حيث تكتسب هذه الصورة بعينها لم يكن ليس لضرورة فيها عن سبب آخر تحركها اليه فحصل
ولا يصح لقبول غيره فتبين من هذا ان تحريكات الطبيعة
وان ذلك متوجه الى الدوام او الى الاكثر وذلك هو معنى لفظ الغاية ثم اعلم ان الغايات الصادرة عن الطبيعة
في حال يكون الطبيعة غير معارضة ولا ممنوعة كلها خيرات وكمالات وانها افاتها
كان ذلك اتفاقيا ليس عنها دائما ولا اكثريا بل في حال تتفق فيه منها سبب عارض
به النضج حتى دوي اصاب هذا المراة حتى تتعطل اذا كان كذلك فالطبيعة تحرك

هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل وفي حركات الاجرام البسيطة وفعل الانسان يصدر عنها بالطبع فانها تنحو
نحو غايات يتوجه اليها دائما او اكثريا على نظام محدود ولا يخرج عنه الا بسبب معارض وكذلك الافعال
التي للنفس الحيوانية والنباتية وان سبحه المدحرة فانها تشبه الامور الطبيعية من غايات انتهى كلام الشيخ
ولا جمع ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعة ودفع الشكوك عنها اشار المصنف بقوله وشبهة البخت والاتفاق
ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها ان ههنا امورا اتفاقية لا سبب لها يتادى اليها فلا يكون هذه غاية ذاتية
عليه وذلك كمن يحفر بئرا في الارض لماء او بناء فيعثر فيه على كنز لم يكن حاملا بكنز فيها ولم يكن حافرا لاجل
العثور على الكنز ولا سبب له لا ارادياً ولا طبيعياً ولا قسرياً فاذا ليس هناك فعل طبيعي كل ان يكون
على الكنز ولا قسري وهو ظاهر ولعل الارادي الذي هناك حفر البئر لم يكن لاجل العثور بل الامر عزم والاسباب
منحصرة في هذه الثلاثة فعثور العثور على الكنز غاية بسبب من الاسباب بل امر اتفق وكذلك من نزل من شاهق
فيقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب وشبه ذلك من الامور كثيرة جدا بل اكثرها يجري في العالم
من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل يحدث سبب وان يكون كلما يحدث ذا غاية لفعل وبعض الشيخ
في طبيعيات الشفاء ان جماعة من الاوائل عظموا امر البخت والاتفاق جدا افترقوا فرقا فمنهم من سبق شهيد جعلوا
كون العالم بالبخت والكون وان يكون لصانع فعلا وراءه وان مبادئ الكل اجرام صغار لا تتجزأ لصغرها
وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جواهرها متشابهة الطباع جواهر متشاكلة
مختلفة وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود

مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد ومترتبة في خلاء غير متناه ولكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية
مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يجعلوا
حدوث العالم بالكلية كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي الاسطقسية بالاتفاق
فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق ان لم يكن كذلك لم ينسل
وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب ولم يجوزوا الكون باطلا ولكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق
من الاسباب التي توجه بعد الاثار وقالوا ان البخت سبب الهي مستور يرتفع ان يدركه العقول حتى ان بعض
من يرى هذا الراي جعل البخت محلا الذي يتقرب اليه وبالاله يعبادته وامر فبني له هيكلا واتخذ صنما
يعبد على نحو ما يعبد الاصنام وبازائهم طائفة انكروا ان يكون للبخت والاتفاق معنى في الوجود البتة
لم يكونوا لها معنى من الوجود وقالوا انه من المحال ان يحدث الاشياء بلا موجب ونشاهدها فيقدم على تقدمه
عن ان يكون علة ورتب له علة محدودة من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على الكنز
الغبادة والقول بان البخت السعيد قد يحدث وان زلق قدمه فانكسر رجله جزموا القول بان البخت
ولم يجعله هناك بحث البتة بل كل من يحفر لا الدفين يناله ومن يبيد الازلق في شيء زلق
ان فلانا لما خرج الى السوق لبعض حاجته وكان له غريم فظفر بحاجته فذلك من فعل البخت وليس كذلك بل
لانه قد توجه الامكان بغريمه واحس البصر فراه قالوا وليس ان كان فيه غاية في خروجه غير هذه
يجب ان لا يكون خروجه الى السوق بسبب حقيقيا الظفر بالغريم فانه يجوز ان يكون لغرض واحد غايات كثيرة

الاكثر الافضل لكن لكنه يعرض ان يحصل المستعد لذلك العقل احدى تلك الغايات غاية فيتعطل الاخرى
لا في نفس الامر وهو في نفس الامر غاية يصح ان ينسب غاية ويرفض ما ليس لو كان شيء الا ان
فكان الغريم هناك فخرج يروم قطعه لم يتفق ان ذلك واقع منه بالبخت من قبيل ما عداه اتفاقيا
فيرى ان جعل احد الامور التي يودي اليه خروجه غاية يصرف الخروج عن ان يكون في نفسه سببا
يظن ان ذلك تغير بحسب حاله وهذا الذي ذهب في ابطال الاتفاق مما ليس بشيء لانه ليس ادا وجه
لكن شيء بسلم يمكن الاتفاق بوجود السبب المرجح الذي لا يوجد معه الدائم او الاكثر هو سبب اتفاقي
في نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون للشيء الواحد غايات كثيرة منشأ لغلطه باشتراك اسم الغاية فان الغاية
اليه الشيء كيف كان وهي ما يقصده الفاعل والمراد بالغاية ههنا هو هذا او قوله ان البخت لا يغير الحال في ذلك
الاترى ان البخت بحسب الامر في احد جانبيه اكثريا وفي الاخر اتفاقيا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج الى الغريم
من حيث هو كذلك فانه في اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك فانه ليس
اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا كان البخت المختلف يختلف الحكم الامر في الاكثرية فلذلك يختلف الحكم الامر في
الاتفاقية او غيرها في بحر الجواب الحق عن شبهة الاتفاق وان ترى ان الامر منه ما يوجد ومنه ما
اكثر الامر ... ان الذي في اكثر الامر محقق الجلب في الاقل وان الخارج من طبيعة لا الشبهة في اكثر الامر
يصير اليه ومنه ما ليس كذلك ولا في اكثر الامر والامر الاكثري اذا كانت غاية لا يمنع انه ان يكون
عن اطراده في طبيعة السبب اليه وحده او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فلا بد ان يحتاج السبب الى شرط

او شرطا او زوال مانع ولا يحتاج فان لم يكن يحتاج كونه عن السبب ليس ادا من لا كونه او ليس فيه
ولا مع ما يقارنه ما يرجح الكون على اللاكون فكونه هو اشهر عن الشيء ليس اولا من لا كونه فلا يكون
كائنا على الاكثر فان ان لم يحتج الا ما يقارنه من الامر المذكوره يجب ان يكون مطردا بنفسه الا ان
يعوق عائق ويعارض معارض والمعارضة ما يختلف في الاكثر ويجب من ذلك انه اذا لم يعق عائق
ان يستمر الا ما يخرج فح يكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعارضه معارض البتة والاكثري
يعارضه ويمنع وذلك ان الاكثري شرط رفع المانع واما طالمعارض يكون دائما وذلك في الامر الطبيعي
وفي الامر الارادي ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت ووافقت الاعضاء للحركة والطاعة ولم يمنع
سبب مانع او سبب ناقص للعزيمة وكان المقصود من شانه ان يوصل اليه فيض التحديد ان لا
واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال انه كائن بالبخت فالاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت فان معنى
حكمه ثم اذا عرض صرف فربما قيل ان انصرافه عن وجهه كان بالبخت والاتفاق وقد تعرف ما يكون
وما يكون على الاقل والاقل والاستشاة معنى انه كائن بالبخت والاتفاق واما ما يكون بالتساوي
قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الامر مشتبه فيه فان متاخري المشائين قد شرطوا ان ما يكون بالبخت
والاتفاق فانما يكون في الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذي رسم لهم هذا المنهج بعض قدماء الفلاسفة
لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا واتفاق على المتاخرين لان الاول جعل الاتفاق
متعلقا بالامر الاقلية دون المتساوية وصرح بمحال في الامر الارادية فان هولاء المتاخرين يقولون

ان الاكثرى والاقلى والمتساوى الامور وما اشبه ذلك من الامر المتفق وفي الصدور عن مبادئها
مشى ما شرا ولعب الكرة ... لم يقل انه اتفق ذلك واما نحن فلا نستبعد ان ... اشتراطها
معهم ونبين بطلان قولهم بتدبير وهو ان الشئ الواحد قد يكون اقليا او اكثريا بامر واحد ويكون
اكثريا او اقليا باعتبار آخر ... ان اشترطت فيه شرائط او اعتبر باحوال صار ... مثلا ان شرط
ان المادة في كون كف الجنين ... عن المعروف منها للاصابع الخمس والقوة الالهية الفاعلية
الاتمام صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية ... اذا صادفت ذلك لم تعطلها عنها ...
ان تخلق جميع زايدة فيكون في الباب ان كان اتفق نادرا بالقياس الى الطبيعة الكلية فليس اتفاقيا نادرا
بالقياس الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب لكن الاستقصاء في البحث يبين لنا ان الشئ لم يجب الا بسبب
من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان لم يوجد عنه ولكن بيان هذا واشباهه مؤخر الى الفلسفة الاولى
فاذا كان الامر على هذا فغير ممتنع ان يكون طبيعة واحدة بالقياس الى شئ اكثرية وبالقياس الى شئ آخر ...
فان النسبة بين الاكثري والمساوي اقرب من النسبة بين الواجب والاقلي ثم الاكثري والمتساوي اذا قيس الى
الارادة وفرضت الارادة حاصلة خرج عن حد الامكان المتساوي الى الاكثري واذا خرج عن ذلك صح
النسبة ان يقال انه اتفق او كان بالبخت واما اذا لم يضف الى الارادة ونظر اليه نفسه ...
تساوي كون الاكثري والاكون فصحيح ان يقال ... فلا يقال ان كان ... وذلك بالقياس الى الاخر ...
لا الى الارادة ولكن قول القائل صادفت ... كما ... ولقيته ... ان كان قاصدا فان ...

متعارف معقول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن في نفسه غير مطبوع ولا متوقع ...
ولا اكثريا فصحيح ان يقال بسبب المؤدي اليه انه اتفاق او بخت وذلك اذا كان من شأن السبب ...
وليس مؤديا اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا اليه البتة ولا مرجحا مثل قعود فلان ...
القمر فلا يقال ان قعوده فقط اتفق ان كان سببا لكسوف بل يصح ان يقال اتفق ان كان مع قعوده ...
لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف وليس الكون مع الكسوف بالجملة اذا
كان الشئ ليس من شأنه ان يتعدى لا اثرا البتة فليس سببا اتفاقيا وانما يكون سببا اتفاقيا اذا كان
من شأنه ان يؤدي اليه وليس دائما ولا في اكثر الامر مثل فضل الفاعل مما يجري عليه حركات الكل ...
ان يريد ويختار يصح ان يجعل غاية كما ان فضل المخرج لا الذي كان الغريم في الطريق يصح ان يجعل ...
وكان خارجا عن حد المساوي والاقل لان الخروج من العارف بحصول الغريم في طريقه ...
في اكثر الامر لا محالة وقته واما خروج الغير العارف من حيث هو غير عارف فربما ادى وربما لم يؤد ...
اتفاقا بالقياس الى المخرج لا بشرط رايه ويكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط رايه ...
ان الاسباب الاتفاقية يكون من حيث يكون من جهة الاتفاق اسباب فاعلية لها بالعرض الغايات
بالعرض فهو غاية في جملة الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادية بالعرض ...
الا يجب ولا اكثري الايجاب بل من حيث يكون من جهة ليس هو سببا واجبا بالذات وقد يعرض ...
وليست بالاتفاق مثل تحطيط الحجر على الارض عند الخروج لا اخذ الغريم فان ذلك ان لم يقصد ...

في المقصود لكن لقائل ان يقول انا نرى ههنا اتفاقا كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول
القائل ان هذا قصدت لحاجة كذا فاتفق لي ان وجدت زيدا في البيت لا ننفي عن هذا القول كون زيد في البيت اكثريا
في البيت ومجوابا ان هذا القائل انما يقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب ما يعتقد فيه فاذا كان
بحسب ظنه ان زيدا قد يحضر ان يكون في البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول انه اتفق
اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان ثبت وجوده في ظنه في ذلك الوقت وفي تلك الحال انه كان في
البيت او غير كائن فيكون ظنه في ذلك الوقت يحكم بتساوي وجود الاكثري والواجب او كان لم يكن له
الوقت المطلق اكثريا وقد يظن في كثير من الامور اتفاقية انها نادرة الوجود مثل ان الذهب انما يثبت عند
دفن من الاوزان او الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود انه موجود بالاتفاق لانه اتفاقي وليس كذلك لان
الشيء في الاكثر انما يقال على الشيء في الاتفاق لا اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس الى السبب الفاعل وجد
وجد عنه اتفاقا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما صدر عنه ذلك لقوة وجدان المادة
واذا كان كذلك فيصدر مثله في الفعل عن ذاته دائما او في الاكثر هذه وهذا خلاصة كلام الشيخ وحاصله ان
السبب قد يكون مستقلا في السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وح يكون مادة لا السبب دائما
وقد يكون محتاجا الى شرائط واحوال خارجة عن ذاته وح اما ان يكون حصول تلك الشرائط والاحوال
معه دائما فيكون تاديه ايضا دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون وح اما ان يكون حصول الاكثري حصول
او مساويا له او اقل منه فيكون تاديه ايضا كذلك فيعلم السبب المستقل بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرائط

والسبب الاكثري الحصول معه انه اسباب ذاتية ومسبباتها غايات ذاتية والسبب المتساوي الحصول الاحوال
اذا نسب مسببه الى مجموع ذلك السبب والاحوال الحاصلة معه على التساوي او الاقلية اذا نسب في الاقلية مسببه
ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقي ومسببه غاية اتفاقية فالحجر مثلا بالقياس الى العود على
الحجر او حجر مع كونه صادرا عن الارادة يكون الحجر في موضع منتهى اليه الحجر مع عدم مانع من الحصول
اليه كان سببا ذاتيا للعثرة والعثرة غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان سببا اتفاقيا والعثرة غاية
اتفاقية لكن الحجر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية كالنزول الى المركز او اللاتبادر فاذا اتفق ان يكون هناك راس
يصير سببا للعثرة وعلته بالعرض لا بالذات فظهر ان العثرة على الحجر هنا كما لم يكن بالسبب الاصلاة بل بالعرض
وانه ليس ان العثرة على الكبر هناك ليس في غاية السبب الاصلاة بل في غاية السبب بالعرض فالسبب الاتفاقي سبب بالعرض
وغاية غاية بالعرض فانه ضعف الشبهة الكلية وظهر ايضا بطلان راي من راى كون العالم بالاتفاق
وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض مسبوق لا محالة بالذات فقطعا واما قول من قال ان الاتفاق
سبب الهي مستتر فلا اراه الا في غاية البعد وقد ذكرنا تاويله في كتابنا المسمى بالحكمة الطبية فقوله وكذا
الغايات الاتفاقيات اي غير الاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبه مع
المسائل بعده في اقسام احوال العلل الاربع على ما قال والعلة منقسمة اي سواء كانت فاعلية
او مادية او صورية او غائية وتدقيق اي كل شيء له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او
وذلك لان بعض الاقسام المذكورة ههنا لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلل العرضية وهو من الشيخ

لأن العلة العرضية مثلا كما في انه علة بالعرض لما انه يصدر عنها شيء بالعرض ما ذكره هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات الشفاء وقد يكون بسيطة وقد يكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبائع البسائط والمركبة ان يكون صدور الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كعدة اشخاص يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحاسة وكالعنصر والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيولى البسائط والمركبة كالعقاقير للترياق والصورية البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور المواليد والغائية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقضاء الوطر لمن يلبس الحرير وايضا اما بالقوة او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان للصورة والصورة بالقوة كصورة الانسان لبدن الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغائية بالقوة كالمكان المطلوب للمتحرك اليه حين يتحرك وبالفعل كما بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي ما يكون غير مساوٍ لما بازائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج قال الشيخ واما الجزئي فهو العلة الشخصية لمعلول شخصي او العلة النوعية لمعلول نوعي مساوٍ له في مرتبة العموم والخصوص وشبهه بين المذكورين وعلى هذا القياس في المادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغائية الكلية كالتخلص من الظلم مثلا ومطلق الجلوس والجزئية كالتخلص عن غريمه فلان وكهذا الجلوس على هذا السرير وايضا اما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض اما الفاعل

بالذات

بالذات فهو مثل الطبيب اذا عالج والنار اذا سخنت وهو ان يكون العلة مبدأ بالذات لذلك الفعل وما هي من حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلية بالعرض ما خالف ذلك وهو على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلا ويكون ذلك الفعل مزيلا لضد مانع فيقوى الضد الآخر فينسب اليه فعل الضد الآخر الذي قويه اذا برّد باسهال الصفراء او يكون الفاعل مزيلا لمانع شيء عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب منع ضده اشد مزيلا للدعامة عن هدف فانه يقال هو هادم الهدف ومنه ان يكون الشيء الواحد مقترنا بصفات لانه ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى البعض المقارنة له كما يقال ان الطبيب بنّاء اي الموضوع الذي للطب هو بناء فيقال انه بنى لا لانه طبيب او يؤخذ الموضوع مع عرض بتلك الصفة فيقال ان الانسان يمرض ومن ذلك ان يكون الفاعل بالطبع او الارادة متوجها الى غاية فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل حجر الشيخ واته عرض له ذلك لانه بذاته بسيط فانقض ان وقعت لامرئ في عمرة فذلّ عليها شيئا فشجها وقد يقال للشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل اصلا الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر محمود او محذور فيعرف بذلك فيستحب قربه ان كان يتبعه امر محمود ويتيامن به او يستحب بعده ان كان يتبعه امر محذور ويتطير به ويظن ان حضوره سبب لذلك المحذور لذلك الشيء واما المادة بالذات فهي التي لا يعرض نفسها بنفسها الى شيء الا الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان يؤخذ المادة مع صورة مضادة للصورة ورسول الجلا لا فهو حد مع الصورة الزائلة مادة للصورة الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان ان النطفة

ليست موضوعة بل هي نطفة لان النطفة يصلح عنه كون الانسان او يوجد الموضوع مع صورة ليست له
في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن فيه الصورة الاخرى المقصودة فيجب موضوعا مثل قول ان
الطبيب متعالج فانه ليس انما يتعالج من حيث هو طبيب ولكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو الذات لكن للطبيب
واما الصورة التي بالذات فكشكل الكرسي للكرسي واما التي بالعرض فمثل البياض والسواد له وربما كان في الفاعل التي
بالذات مثل صلابة الخشب للقبول لشكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض سبب الحركة الى
في السفينة فتزيل للساكن في السفينة شيئا ويتحرك بالعرض واما الغاية بالذات فهي التي يتوجه الحركة اليها لاجلها
لاجل نفسها لا لغيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض تحتها اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله بل
لاجل شرب الدواء لاجل الصحة وهذا هو النافع او المظنون نافعا والاول هو الخير او المظنون خيرا لكن
ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها واما ما يلزم الغاية فمثل الكرى غاية التخوة وذلك لازم للغاية الغاية
هو كف الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فان الصحة قد يعرض لها الجمال ومثل الجمال المقصود
بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة لا اليه فيعارضها هو مثل الشجة للحجر العائد ومثل زيرى على طرف
فيصيب انسانا وربما كانت الغاية الذاتية موجودة معها وربما لم يوجد كذا في الشفاء والضابط ان
قال المحقق الشريف ان العلة العرضية يقال باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشي اذا
اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه سمي علة عرضية وثانيهما اقتران شيء بما هو كذلك فان الثاني
بالقياس الى ذلك الشي المقترن بالعلة يسمى علة عرضية و ايضا اما عامة او خاصة فالفاعل العام هو الذي

يشترك

يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة والخاص هو الذي ينفعل عنه الواحد
وحده شيء بعينه مثل الدواء الذي يشاء وليريده والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة
مثل جسم الانسان بمزاجه لصورته والصورة العامة لا تفارق الكلية وهي مثل الجنس للخاصة والخاصة لا تفارق
الجزئية مثل حد الشيء او ضده او خاصته والغاية العامة كاسهال الصفراء لشرب السقمونيا التي النفع
والخاصة مثل لقاء زيد صديقه فلانا كذا في الشفاء وقوله وهي مثل الجنس للخاصة اي الصورة العامة كالجنس
للصورة الخاصة لصورة الكرسي مثلا التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الى غير ذلك
والفرق بين الصورة العامة والفصل العام مثلا مع كون الفصل العام ايضا جنسا للفصل الخاص
فان الهواء المغير مثلا جنس لهذا الهواء المغير لهذا الشيء وذلك الهواء المغير لذلك الشيء هو ان هذا
الهواء كما انه مغير لهذا الشيء يجوز ان يكون هو بعينه ايضا مغيرا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان
صورة الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر و ايضا اما قريبة او بعيدة
فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي
بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن والبعيدة مثل الاخلاط
والاركان له والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية والغاية القريبة كالصحة
للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء و ايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كنار واحدة لحرق
كثيرة والخاص كنار واحدة لبيت واحد وكذا في سائر العلل وهذا احد اقسام العلل لا المشتركة والخاصة

لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين القوة العامة والمشتركة ظ لكن لا فرق بين المخاصة المقابلة للعامة
بما شرحنا والمخاصة المقابلة للمشترك فيجي تفسير العدمة في كلام الله بما هو كالجنس الفاعلي مثل الصانع القديم
كالجنس لبناء التجار وغيرها والمخاصة المقابلة لما هو كالنوع مثل البناء كما فعله الشارحون ودأب تخصيص
بان تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم النوع عن الاعتبار لكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار الاشتراك
لان المشترك ايضا عام في التأثير لعامة المشترك ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشترك على حدة فما عبره
الشيخ هو الصواب فليتدبر **المسألة الثامنة** في احوال العدم وقع فيها اشتباه فمنها ان العدم
للحادث هو من جملة مباديه فيجي النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ في طبيعيات الشفاء اما الجسم من حيث
ما هو متغير او مستكمل او حادث كائن فان له زيادة مبدأ وكونه متغيرا امر غير كونه مستكملا او المعدوم
من كونه حادثا وكائنا امر غير المعدوم من كليهما جميعا فان المعدوم من كونه متغيرا انه كان بصفة ما ثم
فبطلت وحصلت له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت فيكون انه
لا بد له من حيث هو متغير من ان يكون له امر قبل ما تغير عنه وما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم لها كان
مع الصورة الزائلة كالثوب الذي تغير الى البياض من السواد وقد كان السواد معدوما او كان الى الثوب
موجودا والمعدوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثل السالك لحركته
فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا قابلا للحركة التي هي كمال له بالامكان والقوة فلما تحرك لم يزل عنه شيء
الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل لا بد ان يكون له ذات وجدت فيه ولم حصل

وعدم قد قرره فان الامر مشروط في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال
ان يكون مستكملا او متغيرا امرا كان يكون الكمال والصورة حاصلة فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى
ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والامر ليس يحتاج في ان يكون هذا الى ان
يحصل بعد تغيرا او استكمال فرفع الامر يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع
المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فان العدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدأ ان كان كل ما لا بد
من وجوده في وجوده كان لم يوجد شيء آخر من غير انعكاس مبدأ وان كان ذلك لا يكفي في كون الشيء
مبدأ ولا يكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده للامر في وجوده كان مع لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدأ
من غير تقدم ولا تأخر فليس العدم مبدأ ولا فائدة لنا في ان نناقش في التسمية فيستعد من الشيء
المحتاج اليه من غير انعكاس فيجد القابل للتغير والاستكمال ويجد العدم ويجد الصورة كلها محتاج اليها
في ان يكون الجسم متغيرا او مستكملا وبه ينفتح لنا بوجه ما في المعدوم من كون الجسم كائنا وحادثا
فضرورة لا اثبات تام حدث ولا عدم يتبع واما ان هذا الحادث وهذا الكائن هو يحتاج الى ان يسبق
كونه وحدوثه وجود جوهر كان مقارنا لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنه العدم فهو امر ليس
لنا تقريب بيان ذلك هو يجب ان نضعه للطبيعي وضعا ونضعه بالاستقراء ونبرهن عليه في الفلسفة الاولى
انتهى كلام الشفاء وظاهره ان كون عدم الحادث مبدأ ومحتاجا اليه للحادث انما هو بالذات وفي التحقيق
لا بالحقيقة ومقارنته له هو مبدأ له بالعرض وانه مجاز اي الحكماء وفي ذلك على ما ذهب اليه المتكلمون من نفي حاجة الحادث

بحسب المادة وهذا ما تركيب من اللب دون العرضية وهذا ما قال **والعدم يحادث الوجود بالجزء** اي كونه مقارنا
لما هو فاعل له وما به لما عرفت ان كلا منهما من علة متقدم بالزمان لكون تقدم العدم زمانيا
وفيه ايضا ان كون المقارن لما يتقدم بالزمان مما له مصحح لاطلاق العلة والمبدأ بالعرض على
غيره غير الفاعل عدمه كما لا يخفى على المتدبر والاولى ان تقدير كونه مبدأ بالعرض لكونه علة
مقارن للعلة جزء وصف الحدوث فان سبب الامر [illegible] جزء وجود المعلول يكون علة بالعرض لكن فيه
ايضا انهم اعدوه من المبادي للحادث من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود كما ترى في كلام الشيخ
ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فيظن انه غير الفاعل في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل
في طرف الوجود لان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان
معدوما كان معدوما واليه اشار بقوله **والفاعل في الطرفين واحد ومنها الموضوع كالمادة** فان كلا منهما
علة مادية فانه قد يشتبه فيتوهم تخصيصها بالمادة فلا يحصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل لكونه شبيها بالعلة
المادية ولذلم يعدوه صريحا من اقسام العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس [illegible] شبيها بالعلة بل هو من
افراد العلة المادية حقيقة كما ذكر [illegible] **ومنها [illegible] والمؤثر انما هو جهة** [illegible] في
الوجود والعدم لا في جهة [illegible] وقد سبق تحقيقه وانما ذكره هنا لرفع الاشتباه فيه **ومنها ان اسباب الماهية**
غير اسباب الوجود [illegible] على الماهية فان اسباب الماهية هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها واسباب
الوجود هي الفاعل والغاية وهما خارجان عنها وهما المراد من المؤثر وانما حاجة المعلول في الوجود اليهما لا

المادة

المادة والصورة هي حاجة اليها انما هي في تقوم ماهيته والحاجة الى المؤثر انما يكون بعد ذلك فينبغي ان
لا يقع الاشتباه من كونهما معدودين من العلل فيظن ان حاجة المعلول اليهما ايضا في الوجود ويمكن ان يجعل هذا
من تتمة الحكم السابق فكأنه لما قال ان افتقار الاثر انما هو في الوجود او العدم لا في ماهيته اعترض بان
المعلول يفتقر الى بعض العلل في تقوم ماهيته لا في الوجود او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو في احدهما
فقط فاجاب بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر بقرينة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر
انما هو اسباب الوجود لا اسباب الماهية واسباب الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر في
تقوم الماهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذي هو من اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من
الاوهام يذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وذلك
في مسئلة نفي الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله **ولا بد للعدم من سبب** لما سبق من ان نسبة
ماهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم [illegible] في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح
وذلك المرجح هو المراد من السبب ومنها انه قد سبق ايضا في مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب الى
ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة [illegible] لتمنع البقاء عليها فلا يحتاج في عدمها الى سبب [illegible]
تلك الاولوية [illegible] فاشار الى دفعه بقوله **وكذا في الحركة** اي لا بد للعدم في الحركة ايضا
من سبب لما عرفت من نفي الاولوية مطلقا **المسئلة الثالثة** في بعض احوال العلل المعدة وهي [illegible]
الاعلة وقيل الاعداد هو التهيئة فالمعد هو الذي يهيئ المادة [illegible] لوجود صورة جوهرية فيها او حلول

برحمة ... آن [illegible]

هذا الكتاب [illegible]

[illegible]

عوض تقبله او تعلق مجرد يه برها فلا هذا والتقرب للماده بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقرر الاول

لا ما بعد عنه متعلق بالماده وتقرب المقه اليه كما في الحركة الى منتصف المسافة فانه قرب الحركة الاول

بعد المنتصف الى الاخير ومن اللازم المشترك تقوى الاشتر كالحركة الى منتصف المسافة المردية الى الحركة

بعد المنتصف وهما متفقان اوضعف كالحركة المردية الى الحركة من مخالفة لها او ضد كالحركة الى فوق للحركة

الى الحركة الى اسفل وهما متضادان والاحاد قرب كالماء والحجر بالقياس الى الصورة الانسانية او

بعد كالماء النطفة بالقياس اليها ومن اللازم المعتبر انه معتد بعين ان بعض العلل الفاعلة للعرض يكون

علة معدة ذاتية بالنسبة الى بعض فاعلية عرضية ومن شرب المقوي علة له [illegible]

لحصول البرء وعلة معدة ذاتية له ايضا

[illegible] اللهم [illegible] المذنب [illegible]

[illegible]